PROFESORES DE SALAMANCA

BIBLIA COMENTADA

Texto de la Nácar-Colunga

VII (último)

Epístolas católicas. Apocalipsis

POR

JOSE SALGUERO, O. P.

PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SANTO TOMÁS DE ROMA

ÍNDICES GENERALES DE LOS SIETE VOLÚMENES POR

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

PROFESOR DE EXÉGESIS Y TEOLOGÍA BÍBLICA EN LA FACULTAD TEOLÓGICA DE SAN ESTEBAN Y EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXV

NIHIL OBSTAT: FR. PETRUS ARENILLAS, O. P., PROLYTA IN S. SCRIPTURA; FR. IOSEPHUS LUDOVICUS ESPINEL, O. P., PROLYTA IN S. SCRIPTURA. IMPRIMI POTEST: FR. ANICETUS FENÁNDEZ, O. P., MAGISTER GENERALIS. IMPRIMATUR: † MAURUS RUBIO REPULLÉS, EPISCOPUS SALMANTINUS. SALMANTICAE, 26 IANUARII 1965.

Registro núm. 3.826-1960.—Depósito legal M 8.061-1960

INDICE GENERAL

Págs.

A B R E V I A T U R A S

Libros de la Biblia

Abd	Abdías.
Act	Hechos de los Apóstoles.
Ag	Ageo.
Am	Amós.
Ap	Apocalipsis.
Bar	Baruc.
Cant	Cantar de los Cantares.
Col	Colosenses.
Cor	Corintios.
Crón	Crónicas.
Dan	Daniel.
Dt	Deuteronomio.
Ecl	Eclesiastés.
Eclo	Eclesiástico.
Ef	Efesios.
Esd	Esdras.
Est	Ester.
Ex	Exodo.
Ez	Ezequiel.
Flm	Filemón.
Fil	Filipenses.
Gál	Gálatas.
Gén	Génesis.
Hab	Habacuc.
Heb	Hebreos.
Is	Isaías.
Jds	Judas.
Jdt	Judit.
Jer	Jeremías.
Jl	Joel.
Jn	Juan.
Jos	Josué.
Jue	Jueces.
Lam	Lamentaciones.
Lc	Lucas.
Lev	Levítico.
Mac	Macabeos.
Mal	Malaquías.
Mc	Marcos.
Miq	Miqueas.
Mt	Mateo.
Nah	Nahum.
Neh	Nehemías.
Núm	Números.
Os	Oseas.
Par	Paralipómenos.
Pe	Pedro.
Prov	Proverbios.
Re	Reyes.
Rom	Romanos.
Rut	Rut.
Sab	Sabiduría.
Sal	Salmos.
Sam	Samuel.
Sant	Santiago.
Sof	Sofonías.
Tes	Tesalonicenses.
Tim	Timoteo.
Tit	Tito.
Tob	Tobías.
Zac	Zacarías.

Abreviaturas de libros y revistas

AAS........... Acta Apostolicae Sedis (Roma).
AASOR........ Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT.......... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte[2] (Berlín 1962).
AmiCler........ Ami du Clergé (Langres).
ASTar......... Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang........... Angelicum (Roma).
AnglTheolRev... Anglican Theological Review (Evanston, Ill).
Ant............ Antonianum (Roma).
AtAB.......... Alttestamenliche Abhandlungen.
ATAT......... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament[2] (Berlín 1962).
BASOR........ Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Baltimore).
BB............ Bonner Biblische Beitrage (Bonn).
Bi............. Biblica (Roma).
BibOr......... Bibbia e Oriente (Milán).
BiViChr........ Bible et Vie Chrétienne (París).
BiLi........... Bibel und Liturgie.
BS............. Biblische Studien.
BZ............ Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BJRL.......... The Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BullLE......... Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
CAP........... R. H. CHARLES, Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament, 2 vols. (Oxford).
CB............ Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi............ Century Bible.
CBQ.......... Catholic Biblical Quarterly (Wáshington).
CBSC......... Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE............ Catholic Encyclopedia (New York 1950).
CIC........... Codex Iuris Canonici.
Cis............ Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt........ Civiltà Cattolica (Roma).
CSEL.......... Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum (Viena).
CSS............ Cursus Scripturae Sacrae (París).
CT............ Ciencia Tomista (Salamanca).
CF............ Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CultBib........ Cultura Bíblica (Segovia).
DAC.......... Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne (París).
DAFC......... Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (París).
DB............ Dictionnaire de la Bible (Vigouroux, París).
DBS........... Dictionnaire de la Bible Supplement (Pirot-Robert-Cazelles, París).
DivThom....... Divus Thomas (Piacenza).

DTC.......... Dictionnaire de la Théologie Catholique (A. Vacant, París).
D............. Denzinger, Enchiridion symbolorum (Herder, Barcelona).
EB............ Enchiridion biblicum (Roma).
EBCB......... CHEYNE-BLACK, Encyclopedia Biblica.
EMar.......... Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EHAT......... Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER............ Etudes Religieuses (París).
EREH......... HASTINGS, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS........... M. J. LAGRANGE, Études sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBib......... Estudios Bíblicos (Madrid).
EstEcl......... Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstMar......... Estudios Marianos (Madrid).
EThL.......... Ephemerides Theologicae Lovaniensis (Lovaina).
EtThR......... Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier).
EvTh.......... Evangelische Theologie (München).
ExpTim........ The Expository Times (Edimburgo).
GL............ Geist und Leben (Würzburg).
Greg.......... Gregorianum (Roma).
HTR.......... Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.).
HDB.......... J. HASTINGS, A Dictionnary of the Bible (Edimburgo).
ICC........... International Critical Commentary (Edimburgo).
IThQ.......... Irish Theological Quarterly (Dublín).
JAOS......... Journal of the American Oriental Society.
JBL........... Journal of Biblical Literature (Filadelfia).
JBRel.......... Journal of Bible and Religion (Boston).
JE............. Jewish Encyclopedia.
JJewSt......... Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JSSt........... Journal of Semitic Studies (Manchester).
JTS........... Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT.......... Kommentar zum Alten Testament.
KHK.......... Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB........... Keilinschriftliche Bibliotek.
KNT.......... Kommentar zum Neuen Testament (Zahn, Leipzig).
KTW.......... G. KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum N. T. (Stuttgart).
Lum.......... Lumen (Vitoria).
LumVi......... Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
LTK.......... Lexikon für Theologie und Kirche (M. Buchberger, Friburgo).
MaisD......... La Maison-Dieu (París).
Mar........... Marianum (Roma).
MelScR........ Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MGC.......... MOULTON-GEDEN, Concordance to Greek N. T.
Mus........... Le Muséon (Lovaina).
NP............ Novum Psalterium (Pontificio Instituto Biblico, Roma).
NRTh......... Nouvelle Revue Théologique (Lovaina).
NTS.......... New Testament Studies (Cambridge).
NT............ Novum Testamentum (Leiden).
NtAb.......... Neutestamentliche Abhandlungen.
PG............ J. M. MIGNE, Patrologia Graeca (París).
PL............ J. M. MIGNE, Patrologia Latina (París).
PO............ R. GRAFFIN, Patrologia Orientalis (París).

PalCler	Palestra del Clero (Rovigo).
RA	Revue d'Apologétique (París).
RB	Revue Biblique (París).
RC	Religión y Cultura (Madrid).
RF	Razón y Fe (Madrid).
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (París).
REspT	Revista Española de Teología (Madrid).
RevBi	Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevBen	Revue Bénédictine (Maredsous).
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Lovaina).
RevHistRel	Revue de l'Histoire des Religions (París).
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París).
RSR	Recherches de Science Religieuse (París).
RevScRel	Revue des Sciences Religieuses (Strasburgo).
RevQ	Revue de Qumrân (París).
RT	Revue Thomiste (París).
RevThPh	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
RevUOt	Revue de l'Université de Ottawa (Ottawa).
RivBiIt	Rivista Biblica Italiana (Roma).
Sa	Salesianum (Roma).
Sal	Salmanticensis (Salamanca).
SB	STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch (München).
SC	Studia Catholica (Nimega).
ScEccl	Sciences Ecclésiatiques (Montréal).
ScuolCat	Scuola Cattolica (Milán).
SemBiblEsp	Semana(s) Bíblica(s) Española(s) (Madrid).
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma).
SSCC	J. M. MIGNE, Scripturae Sacrae Cursus Completus (París).
ST	Suma Teológica de Santo Tomás.
StTh	Studia Theologica (Lund).
Std	Studies.
StKr	Theologische Studien und Kritiken.
SPag	Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica, 2 vols. (París-Gembloux 1959).
TKNT	Herders Theologischer Kommentar zum N. T. (A. Wikenhauser, Friburgo in Br.).
TG	Theologie und Glaube.
TQ	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
TLitZ	Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
TSt	Theological Studies (Baltimore).
TS	Texts and Studies.
ThR	Theologische Revue (Münster).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea).
VD	Verbum Domini (Roma).
VerVi	Verdad y Vida (Madrid).
Vg	Vulgata.
VT	Vetus Testamentum (Leiden).
ViSpir	La Vie Spirituelle (París).
WC	Westminster Commentaries.
ZATW	Zeischrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín).

ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck).
ZLG	F. ZORELL, Lexicon Graecum Novi Testamenti (París).
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlín).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).
1QS	Regla de la Comunidad, encontrada en la 1.ª caverna de Qumrân.

BIBLIA COMENTADA

VII

EPÍSTOLAS CATÓLICAS. APOCALIPSIS.

EPISTOLAS CATOLICAS

INTRODUCCION GENERAL

1. Las siete Epístolas católicas

Además de las epístolas de San Pablo, encontramos en el Nuevo Testamento un grupo de *siete* epístolas: la de Santiago, las dos de San Pedro, las tres de San Juan y la de San Judas, que la tradición ha dado en llamar *Epístolas católicas* o *canónicas*.

La única razón que parece ha llevado a juntarlas, formando un solo grupo, fue el no pertenecer al *Corpus Paulinum*, ya que las *Epístolas católicas* entre sí son bastante distintas.

La existencia de este grupo, así como la denominación de *Epístolas católicas*, son antiguas, aunque no sean claras las razones que las han motivado. Si prescindimos de un pasaje bastante oscuro del Canon de Muratori [1], la primera atestación es de Orígenes († a. 254), que llama *católicas* a la primera epístola de San Pedro, a la primera de San Juan y a la de San Judas [2]. Por su parte, Dionisio de Alejandría († a. 265) distingue la *epístola católica* de Juan de las otras dos epístolas que son atribuidas al mismo apóstol [3]. Los Padres griegos casi siempre suelen llamarlas *católicas*, como se puede constatar en las *Catenae* griegas sobre estas epístolas [4]. Dídimo el Ciego de Alejandría († 395) es de los pocos Padres griegos que las llama *canónicas* [5]. La apelación de *Epístolas católicas* se extendió, finalmente, a las siete epístolas en tiempo de Eusebio [6] y de San Jerónimo [7]. Los Padres latinos anteriores a San Jerónimo, cuando citan estas epístolas, no suelen distinguirlas con un apelativo determinado.

Con la expresión «epístolas católicas» parece que se designaban en aquel tiempo los escritos dirigidos a diversas iglesias o que no comportaban destinatarios determinados. *Católica* sería lo mismo que *encíclica* [8]. Esto parece confirmado por el Pseudo-Ecumenio [9], que las llama *encíclicas* (ἐνκύκλιοι), y por San Isidoro de Sevilla [10]. Y, en efecto, mientras San Pablo se dirige a las iglesias locales de Roma, Corintio, Galacia, etc., o a personas particulares (Timoteo, Tito, Filemón), Santiago escribe *a las doce tribus de la dispersión* [11],

[1] «Epistula sane Iudae et superscripti Iohannis duae in catholica habentur» (1.68s).
[2] *In Ioan.* 1,23; XX 13: PG 14,61.601.1016; cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25: PG 20,581.
[3] *Epist. ad Nepotem*, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,27: PG 20,697.
[4] K. STAAB, *Die griech. Katenenkommentare zu den kathol. Briefen:* Biblica 5 (1924) 296-353.
[5] Cf. PG 39,1749-1818.
[6] Cf. *Hist. Eccl.* 2,23,25: PG 20,205.
[7] Cf. *De viris illustribus* 1,2,4: PL 23,607.609.613.
[8] Cf. A. CHARUE, *Les Épîtres Catholiques*, en *Sainte Bible* de L. PIROT, vol.12 (París 1938) p.376; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche:* La Sacra Bibbia di S. Garofalo (Turín 1949²) página 2.
[9] *Argum. Epist. S. Iacobi:* PG 119,453.
[10] *Etymologiae* 6,2,46: PL 82,234.
[11] Sant 1,1.

y San Pedro a los fieles del Ponto, de la Galacia, de la Capadocia, del Asia y de la Bitinia [12]. La segunda de San Pedro, la primera de San Juan y la de San Judas van dirigidas a los fieles del Asia Menor y a todos los demás cristianos [13].

Algunos comentaristas latinos antiguos han creído que nuestras epístolas se llamaban *católicas* en el sentido de *canónicas*. Pero sería extraño que se las llamase escritos canónicos por excelencia, cuando sabemos que la canonicidad de varias de ellas fue discutida durante mucho tiempo. A no ser que supongamos que se les dio el nombre de canónicas posteriormente como para recalcar con mayor énfasis que formaban parte indiscutible de la Sagrada Escritura [14]. Por esta razón tal vez, entre los autores de los siglos XIV-XV, como, por ejemplo, N. Lirano, P. Aureolo, Card. Hugo, Dionisio Cartusiano, prevalece el apelativo de *canónicas*, que también es dado por la Poliglota Complutense (1516) a la epístola de Santiago. En la Vulgata Sixto-Clementina se da el título de *católica* a las epístolas de Santiago y de San Judas solamente.

2. Canonicidad de las Epístolas católicas

De entre las siete *Epístolas católicas*, hay cinco (Santiago, la segunda de San Pedro, la segunda y tercera de San Juan y la de San Judas) cuya canonicidad fue puesta en duda por muchos autores antiguos. Por eso Eusebio, resumiendo el pensamiento de los escritores de la Iglesia oriental, colocaba las cinco epístolas entre «*los libros discutidos* (ἀντιλεγόμενα), pero que son admitidos por la mayor parte» [15]. Ya en tiempo de Orígenes muchos autores dudaban de la canonicidad de la 2 Pe, 2-3 Jn y Jds, por diversas razones [16]. Sin embargo, Orígenes las considera como canónicas.

En la Iglesia latina desaparecen todas las dudas a fines del siglo IV, como vemos por el concilio provincial de Hipona (a. 393), por los concilios III y IV de Cartago (a. 397 y 419) y por la carta de Inocencio I al obispo Exuperio de Tolosa (a. 405) [17], que ya presentan el canon de la Sagrada Escritura completo. En la Iglesia oriental, las dudas perduraron por más tiempo; pero el concilio Trulano (a. 692) adoptó, finalmente, el canon completo del Nuevo Testamento. La Iglesia siríaca oriental tardó todavía más en admitir todas estas epístolas [18].

En el siglo XVI, los protestantes volvieron a resucitar las dudas respecto de algunas de estas epístolas, y negaron su canonicidad. Por este motivo, la Iglesia, en el concilio Tridentino, definió solem-

[12] 1 Pe 1,1.
[13] En este caso, sin embargo, el término de *católicas* se aplicaría a las dos epístolas más pequeñas de San Juan sólo por extensión y por el hecho de haber sido añadidas a la primera como simples apéndices. Cf. J. CANTINAT, *Les Épîtres Catholiques*, en *Introd. à la Bible* de ROBERT-FEUILLET, vol.2 p.558.
[14] Cf. DOM R. M. DÍAZ, *Epístoles Catòliques:* La Biblia de Montserrat vol.22 (Montserrat 1958) p.13s; E. NESTLE, *Die kanonischen Briefe:* ZNTW 14 (1913) p.266ss.
[15] *Hist. Eccl.* 3,25: PG 20,269.
[16] Cf. *Comm. in Mt.* 17,30: PG 13,1569-1572.
[17] Cf. *Enchiridion Biblicum* (Roma 1956³) n.16-22.
[18] Cf. L. ROST, *Zur Geschichte der Kanons bei den Nestorianen:* ZNTW 27 (1928) 103-106.

nemente su canonicidad [19], corroborando y confirmando de esta manera la tradición antigua.

A pesar de las controversias habidas en las diversas Iglesias sobre su canonicidad, parece que éstas nunca llegaron—al menos en las Iglesias greco-latinas—a excluir su uso de entre los fieles. En los numerosos manuscritos hasta hoy conocidos, las siete *Epístolas católicas* forman un grupo, y no hay señal de que se hayan separado las epístolas discutidas de las que no lo eran. De ahí que concluya el P. Lagrange: «Es, por lo tanto, muy verosímil que nunca la práctica de las Iglesias haya rechazado cuatro de las siete epístolas» [20].

3. Lugar y orden en el canon

El lugar y el orden que han ocupado en el canon del Nuevo Testamento ha variado bastante en el transcurso de los siglos. En los grandes códices unciales del siglo IV (B = Vaticano y S = Sinaítico) se hallan colocadas después de los Hechos de los Apóstoles. En cambio, en la Vulgata están después del *Corpus Paulinum* y antes del Apocalipsis. Este es también el orden adoptado por el concilio de Trento. En el interior del grupo de las siete *Epístolas católicas*, el orden de la Vulgata es el mismo que el de las Iglesias orientales: Santiago, San Pedro, San Juan y San Judas. Tal vez este orden haya sido sugerido por un texto de San Pablo a los Gálatas [21], en el que nombra a los apóstoles en este orden: Santiago, Cefas y Juan [22]. En los cánones de las *Constitutiones apostolicae* y de los concilios Florentino y Tridentino se disponen según el orden de dignidad de sus autores. Por eso se da la preferencia a Pedro, Juan, Santiago, Judas.

4. Carácter de las Epístolas católicas

Vienen a ser una especie de homilías pastorales presentadas en forma de cartas. El horizonte que abarcan es más vasto que el de las epístolas paulinas, puesto que se dirigen a una gran colectividad de creyentes. Constituyen un bello ejemplo de la enseñanza dada en las primeras comunidades cristianas, con estilo y forma bastante impersonal, como era de uso entonces entre los judíos y los paganos [23]

El argumento de cada una es diverso, lo mismo que su finalidad. En general, podríamos decir, con San Agustín, que se proponen refutar las herejías que entonces comenzaban a pulular [24]. Ponen en guardia a los fieles contra los falsos maestros, que surgían en las diversas comunidades cristianas de la Iglesia primitiva.

Las *Epístolas católicas* han tenido, en cierto sentido, la desgracia de encontrarse al lado de las grandes y maravillosas epístolas paulinas. Este ha sido, sin duda, el motivo de que hayan sido menos estudiadas y conocidas. Sin embargo, contienen enseñanzas muy

[19] *In sessione IV* (8 abril 1546): H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona 1955) n.784. Se puede ver también en el EB n.59.
[20] M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (París 1933) p.161.
[21] Gal 2,9.
[22] Cf. SAN BEDA, *Expositio super Divi Iacobi Epist.*: PL 93,9.
[23] Cf. A. TRICOT, *Initiation Biblique* (París 1954) p.349.
[24] SAN AGUSTÍN, *De fide et operibus* 14,21.

ricas y de gran valor dogmático y religioso [25]. Por eso mismo, la Iglesia las emplea con frecuencia tanto en el Oficio divino como en la misa durante el tiempo pascual.

5. El texto

El P. Lagrange ha hecho un estudio profundo del texto de las epístolas católicas [26]. De él se deduce que el códice B (Vaticanus) es el testimonio mejor y menos contaminado. Vienen después otros textos emparentados con el B, como son S, A, C, P, Ψ, 6, 33, 1175, 1739, P20, P23, la versión Vetus latina, la copta y la armena. En algunos de los manuscritos indicados (S, A, C) se advierte ya la tendencia a corregir el texto para hacerlo más claro o más correcto. Otro tanto sucede en las versiones siríacas. Esta tendencia a retocar el texto dio como resultado la formación de una nueva familia textual, el llamado texto antioqueno o *textus receptus*. A esta familia pertenecen los manuscritos H, I.

El texto de la Vulgata parece ser el de la Vetus latina corregido según un texto griego perteneciente a la familia *Hesiquiana* (familia B). Como ésta es considerada generalmente por los críticos la mejor y la más pura de todas, de ahí la gran importancia que tiene para nosotros el texto de la Vulgata en lo que se refiere a las *Epístolas católicas* [27].

Bibliografía

En lo referente al texto griego de las *Epístolas católicas*, seguimos, en general, la edición crítica publicada por E. NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine* (Stuttgart 1954).

Los principales comentarios y obras de que nos hemos servido son los siguientes:

SAN BEDA, *Expositio super Epistolas Catholicas:* PL 93,9-130.
A. CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas Catholicas* (Brujas 1909 [5]).
M. SALES, *Il Nuovo Testamento*, vol.2: *Le Lettere degli Apostoli* (Turín 1914) p.506-609.
MEINERTZ-VREDE, *Der Jakobusbrief. Judas, Petrus und Johannesbriefe* (Bonn 1921).
J. CHAINE, *L'Épître de Saint Jacques* (París 1927).
— *Les Épîtres Catholiques: 2 S. Pierre, 1-2-3 S. Jean et S. Jude* (París 1939).
H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe.* Handbuch zum N. T. 15 (Tübingen 1930 [2]).
U. HOLZMEISTER, *Commentarius in Epistolas SS. Petri et Iudae:* Cursus Scripturae Sacrae (París 1937).
A. CHARUE, *Les Épîtres Catholiques:* La Sainte Bible de PIROT, vol.12 p.373-579 (París 1938).
P. KETTER, *Jacobus, Petrus und Judasbriefe* (Herders Bibelkommentar, vol.16, Friburgo 1950).
P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche:* La Sacra Bibbia... de S. Garofalo (Turín-Roma 1949 [2]).

[25] Cf. SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Paulinum* 53: PL 22,540.
[26] M. J. LAGRANGE, *Critique Textuelle* (París 1935) p.529-578.
[27] Cf. A. CHARUE, o.c. p.377; P. DE AMBROGGI, o.c. p.3-4.

R. LECONTE, *Les Épîtres Catholiques (Jacques, Jude, Pierre):* La Sainte Bible de Jérusalem (París 1953).
TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Epistola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954).
J. CANTINAT, *Les Épîtres Catholiques à l'exception des épîtres johanniques,* en *Introduction à la Bible de A. Robert-A. Feuillet,* vol.2 p.555-610 (Tournai 1959).
DOM R. M. DÍAZ, *Epístoles Católiques:* La Biblia de Montserrat, vol.22 p.1-218 (Monestir de Montserrat 1958).

EPISTOLA DE SANTIAGO

INTRODUCCION

Nombre

En el encabezamiento, la carta es presentada como de *Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo* [1], sin determinar más. Ahora bien: en el Nuevo Testamento nos son conocidos *tres* Santiagos distintos. ¿Cuál de ellos es el autor de nuestra epístola?

Personalidad del autor

Tres son los personajes de nombre Santiago que nos dan a conocer los evangelios. Uno es Santiago llamado *el Mayor*, apóstol e hijo de Zebedeo y hermano de San Juan Evangelista, que fue martirizado por Herodes Agripa I hacia el año 44 d. C. [2] Este no puede ser el autor de la epístola, por haber muerto demasiado pronto. Y de hecho ningún autor se la atribuye. Otro es Santiago *hijo de Alfeo* y también apóstol [3], que los autores suelen identificar con Santiago *el Menor* [4]. El tercero es Santiago *hermano del Señor* y jefe de la iglesia de Jerusalén, hijo de María de Cleofás [5], hermana de la Virgen Santísima, o mejor dicho, cuñada de ella, ya que Cleofás parece haber sido hermano de San José. De donde se sigue que Santiago no era propiamente hermano del Señor, sino primo de Jesús [6].

Este gozó en los tiempos apostólicos de gran autoridad, no sólo entre los cristianos, sino también entre los judíos. El sumo sacerdote Ananos le hizo condenar a muerte y lapidar el año 62 d. C. [7]

A éste atribuye la tradición casi unánimemente la epístola.

Se disputa aún mucho, incluso entre los católicos, si Santiago hermano del Señor es el mismo que Santiago hijo de Alfeo. La Iglesia griega los distingue, ya que celebra su fiesta en días distintos (el 9 y 25 de octubre); en cambio, la Iglesia latina los identifica.

Son varios los argumentos en que se apoya la tradición de la Iglesia occidental para identificarlos. San Pablo, en la epístola a los Gálatas [8], afirma explícitamente que «no vio a ningún otro apóstol sino a Santiago el hermano del Señor». Como no puede

[1] Sant 1,1.
[2] Cf. Mt 4,21; 10,2; 17,1; Act 1,13; 12,2.
[3] Cf. Mt 10,3; Mc 3,18; Act 1,13.
[4] Cf. Mc 15,40.
[5] Mc 16,1; Jn 19,25.
[6] Las expresiones *hermano* ('ah) y *hermana* ('ahoth) tenían entre los orientales un sentido mucho más amplio que entre nosotros. No designaban tan sólo a los hermanos carnales, sino también con frecuencia a parientes de grado mucho más lejano, como primos, etc. La lengua hebrea antigua no poseía una palabra para indicar exclusivamente a los primos. Luego los hermanos de Jesús eran simples *primos* suyos. Cf. J. J. COLLINS, *The Brethren of Lord...:* Theological Studies 5 (1944) 484-494.
[7] Cf. JOSEFO FLAVIO, *Ant. Iud.* 20,9,1; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2,23,19-23: PG 20,204s.
[8] 1,19.

referirse a Santiago el Mayor, que ya había muerto hacía años, sus palabras hay que entenderlas de Santiago hijo de Alfeo. Por otra parte, San Lucas, que distingue bien en el Evangelio [9] y en los Hechos [10] a Santiago el Mayor de Santiago hijo de Alfeo, después que narra la muerte del primero, en el año 44, ya sólo habla de *Santiago* [11], sin hacer distinción alguna entre Santiago hijo de Alfeo y Santiago hermano del Señor. Además, tanto San Lucas [12] como San Pablo [13] nos hablan de Santiago, obispo de Jerusalén y pariente del Señor, como de un personaje que gozaba de gran autoridad en la Iglesia naciente e incluso sobre los mismos apóstoles. Todo esto se explicaría mejor si, además de hermano del Señor, fuera también apóstol [14].

Muchos autores modernos, sin embargo, consideran como poco segura la identificación de Santiago hijo de Alfeo y de Santiago hermano del Señor. Según estos autores, los textos bíblicos aducidos no serían suficientes para resolver la cuestión. El texto de la epístola a los Gálatas lo traducen de esta manera: «Pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, y permanecí a su lado quince días. No vi, sin embargo, a ningún otro apóstol sino a Santiago el hermano del Señor» [15]. Además, *los hermanos del Señor* [16] siempre son distinguidos, tanto en los Evangelios [17] como en los Hechos [18], de los apóstoles. A esto se puede añadir lo que dice San Juan [19]: que los hermanos del Señor no creían en Jesús. Lo cual parece suponer que Santiago hermano del Señor no debía formar entonces parte del grupo de los apóstoles.

También en la literatura patrística se dan ciertas dudas y fluctuaciones acerca de la identificación de Santiago hermano del Señor. Una tradición antigua distingue, además de los dos Santiagos apóstoles, un tercer Santiago, hermano del Señor. Esta tradición está representada por el libro apócrifo *Recognitiones Clementis*, por las *Constitutiones apostolicae*, por Eusebio, San Juan Crisóstomo [20], Mario Victorino y el Ambrosiáster.

De lo dicho se sigue que la identificación no es del todo segura, pero todavía es sostenida por muchos autores católicos.

Autenticidad y canonicidad de la epístola de Santiago

Ha habido diversos autores acatólicos, como Massebieau, Spitta y Meyer [21], que han atribuido la epístola de Santiago a un judío

[9] Lc 5,10; 6,14s.
[10] Act 1,13; 12,2.
[11] Act 12,17; 15,13; 21,18.
[12] Act 15,1ss; 21,18ss.
[13] Gál 2,9,12.
[14] Véase M. SALES, *Il Nuovo Testamento* vol.2: *Le Lettere degli Apostoli* (Turín 1914) p.507; A. CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas Catholicas* p.12ss; CORNELY, *Introductio in Novum Testamentum* p.592ss; A. MALVY, *Saint Jacques de Jérusalem était-il un des Douze?*: RSR 8 (1918) 122ss.
[15] Gál 1,19.
[16] La expresión οἱ ἀδελφοί parece designar a todos, sin exceptuar ninguno.
[17] Mt 12,46-50; Mc 3,31-35.
[18] Act 1,14; cf. 1 Cor 9,5.
[19] Jn 7,3-7.
[20] Cf. S. LYONNET, *Témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur*: RSR 29 (1939) 335-351.
[21] L. MASSEBIEAU, *L'épître de Jacques est-elle oeuvre d'un chrétien?*: Rev. Hist Rel.32

no convertido. Habría sido en su origen una especie de *Sabiduría* judeo-helenística, escrita a mediados del siglo I en Siria o en Palestina y que posteriormente habría sufrido interpolaciones cristianas. Entre los años 80 y 90 habría entrado en el canon cristiano del Nuevo Testamento solamente debido a un fraude: mediante la interpolación del nombre de Jesús en ciertos pasajes [22] y de algunos otros detalles, como la alusión a los presbíteros de la Iglesia [23]. Por su parte, Von Soden, Harnack, Moffat, Dibelius, Paterson [24] y otros consideran la epístola como obra de un desconocido, el cual, usando el artificio literario de la seudonimia, se haría pasar por Santiago. Habría sido compuesta entre los años 70 y 150 d. C.

Los estudios de todos estos autores han servido para confirmar el origen de la epístola de Santiago: provendría de un ambiente judío y estaría dirigida a los judíos de la Diáspora. Pero, por otra parte, no han logrado demostrar que la epístola originalmente no fuera un escrito cristiano. No solamente el nombre de Jesús atestigua su origen cristiano, sino principalmente el espíritu evangélico que la penetra desde el principio hasta el fin y una serie de verdades dogmáticas que encontramos en ella, las cuales demuestran claramente que la carta fue escrita por un judío-cristiano.

Todos esos autores acatólicos fundan su tesis en argumentos internos muy problemáticos, y, en cambio, no tienen en cuenta la tradición, que es unánime en atribuirla a Santiago hermano del Señor.

Antes de Orígenes no poseemos testimonios explícitos que atribuyan la epístola a Santiago hermano del Señor. Sin embargo, es utilizada por San Clemente Romano [25], por el *Pastor* de Hermas [26], San Justino [27], San Ireneo [28], Tertuliano [29] y Clemente Alejandrino, que la cita con frecuencia, e incluso hizo una especie de comentario sobre ella [30].

También es importante notar que la epístola de Santiago siempre ha formado parte de las antiguas versiones: Vetus latina [31] y Pesitta. Esto demuestra que las iglesias que usaban estas versiones consideraban la epístola de Santiago como auténtica y canónica;

(1895) 249-283; F. SPITTA, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums: 2. Der Brief des Jakobus* (Göttingen 1896); A. MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (Giessen 1930).
[22] Sant 1,1; 2,1.
[23] Sant 5,14.
[24] H. VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte* (Berlín 1905) 231-234; A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristl. Liter. bis Euseb.* (Leipzig 1897); J. MOFFAT, *An Introduction of the Litt. of the N. T.* (Edimburgo 1918) 456-475; M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* (Göttingen 1921) p.10-19.45s; W. PATERSON, *The Message of the Epistle of James:* Expository Times 45 (1933-1934) 342-346. Una buena confutación de los argumentos de estos autores se puede ver en el artículo del P. TEÓFILO G. DE ORBISO en Verbum Domini 15 (1935) 139-143.172-179.
[25] *Ep. ad Cor.* 10,1; 30,2 = Sant 2,23; 4,6: PG 1,228,269.
[26] Comparar *Mand.* 9,1-10 (FUNK, 496-498) con Sant 1,5-8; *Sim.* 8,6,4 (FUNCK, 568) con Sant 2,7.
[27] Cf. *Dial. cum Tryphone* 49,8: PG 6,585, en que alude a Sant 2,19; en *Dial. cum Tryphone* 100,8: PG 6,712 = Sant 1,15; en *Apologia* 1,16,5: PG 6,353 = Sant 5,12.
[28] *Adv. haer.* 4,16,2 y 5,1,1: PG 7,1016.1121, en donde alude a Sant 2,23 y 1,18.
[29] *De orat.* 8: PL 1,1164, y *Adv. Iudaeos* 2: PL 2,600, se refiere a Sant 1,13; 2,23.
[30] Cf. *Strom.* 4,17,105: PG 8,1313 = Sant 2,25. Véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,14,1: PG 20,549.
[31] Cf. SABATIER, *Vetus Italica* t.3 p.934.

de lo contrario, no la habrían recibido en la colección de las Sagradas Escrituras. Esto explica también el hecho de que se encuentre en todos los catálogos de los libros sagrados, si exceptuamos el Fragmento de Muratori y el Canon Mommseniano.

A partir de Orígenes († a. 254) comienzan los testimonios explícitos que atribuyen la epístola a Santiago. Orígenes cita con frecuencia la epístola «que se llama de Santiago» [32].

Eusebio afirma que en su tiempo la mayor parte de las iglesias del Oriente leían públicamente la epístola que se atribuye a Santiago [33]. En Occidente tardó más en ser admitida; pues, aunque parece que San Clemente Romano, el *Pastor* de Hermas, Novaciano y San Hipólito de Roma la conocieron, no se encuentra, sin embargo, en el canon de Muratori, ni es usada por Tertuliano, ni por San Cipriano, ni por Lactancio. Solamente a partir de mediados del siglo IV, cuando las relaciones entre Oriente y Occidente se hicieron más íntimas y el canon de la Sagrada Escritura se fue uniformando, vemos a las iglesias de Italia, España, Galias y Africa aceptar la epístola de Santiago [34].

San Hilario cita la epístola de Santiago a propósito de textos de los cuales abusan los herejes. Y da a Santiago el título de apóstol [35]. Del mismo modo se expresa el Ambrosiáster, que debió de escribir hacia el año 375 [36]. El concilio de Roma, reunido en el año 380 por San Dámaso, contiene en su canon la epístola de Santiago [37]. San Jerónimo resume las peripecias por las que tuvo que pasar la epístola con estas palabras: «Iacobus, qui appellatur frater Domini..., unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem» [38].

Después del siglo IV la tradición se puede considerar casi unánime. Las dudas sobre la autenticidad y canonicidad de la epístola fueron debidas, al parecer, a la incertidumbre sobre el apostolado de Santiago hermano del Señor [39]. En el siglo XVI volvieron a surgir ciertas dudas a propósito del autor de la epístola más bien que sobre su canonicidad. Erasmo y el cardenal Cayetano dudaron de que hubiera sido compuesta por Santiago hermano del Señor [40]. Lutero la llama «epístola de paja», y la retiró

[32] Cf. *Comm. in Io.* 19,6: PG 14,569; *In Ios. homil.* 7: PG 12,857, etc.
[33] Cf. *Hist. Eccl.* 2,23,25: PG 20,205.
[34] Cf. J. CHAINE, *L'Épître de Saint Jacques* (París 1927) p.XX-XXIX.
[35] Cf. *De Trinitate* 4,8: PL 10,101.
[36] Cf. *In Gal.* 5,10: PL 17,366.
[37] D 84.
[38] *De viris illustribus* 2: PL 23,609. Este juicio de San Jerónimo sobre la epístola de Santiago parece demasiado severo al P. Lagrange, el cual escribe: «Uno se pregunta dónde ha encontrado Jerónimo esta idea imaginaria de una epístola primeramente desprovista de autoridad, que después habría obtenido un lugar en el canon gracias a la usurpación del nombre de Santiago» *(Histoire ancienne du canon du N. T.* p.155).
[39] Algunos escritores españoles, como San ISIDORO DE SEVILLA, *De ortu et obitu Patrum* 71: PL 83,151 y 85,540; G. SÁNCHEZ, *De profectione S. Iacobi in Hispaniam* tr.3, atribuyen nuestra epístola a Santiago el Mayor. También Dante *(Paradiso* c.25) se hace eco de esta opinión.
[40] Cf. E. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne* vol.1 (París 1911) p.362-366.

del canon como contraria a su doctrina de la justificación por la sola fe [41]. Sin embargo, los otros reformadores: Melanchton, Zwinglio, Calvino, alaban la doctrina y la utilidad de la epístola de Santiago y reconocen su carácter inspirado [42].

Finalmente, el concilio Tridentino definió solemnemente la canonicidad de la epístola [43]. Pero con esta definición no ha querido zanjar la cuestión de su autor, determinando de qué Santiago se trata.

Los datos de la tradición sobre la autenticidad de la epístola son confirmados al mismo tiempo por diversos argumentos internos. El autor se muestra gran conocedor del Antiguo Testamento, del que toma sus ejemplos, frases y pensamientos. Las asambleas de los fieles son llamadas *sinagoga* [44]; el amor desordenado del mundo es un adulterio contra Dios [45]; se alude a la oración de Elías para indicar la eficacia de la oración [46]; a Job y a los profetas como modelos de paciencia [47]. La doctrina y el espíritu de la epístola muestran claramente que su autor es un discípulo apasionado de Jesucristo, que recuerda a los fieles las enseñanzas del Maestro. Para él son dichosos los que padecen [48], los que escuchan y ponen en práctica la palabra de Dios [49]. Los cristianos han de ser perfectos para imitar a Cristo [50], no han de emplear el juramento, etc. [51] También se podrían citar diversas semejanzas de estilo entre la epístola, el discurso de Santiago en Jerusalén [52] y el decreto conciliar redactado por el mismo [53].

Carácter literario de la epístola de Santiago

La epístola de Santiago está escrita en una lengua griega elegante. En ningún otro libro del Nuevo Testamento se encuentra un griego tan puro. Según el P. Abel [54], sería la mejor pieza literaria del Nuevo Testamento. Ningún autor sagrado se habría acercado tanto a la lengua clásica como nuestro autor. Ninguno habría conservado una corrección tan constante ni habría conseguido tanta elegancia. El vocabulario es preciso, rico en *hapax* y en expresiones muy felices, que se prestan a paranomasias, a verdaderos juegos de palabras

[41] Cf. M. MEINERTZ, *Luthers Kritik am Jak. nach dem Urteile seiner Anhänger:* Biblische Zeitschrift 3 (1905) 273-286.
[42] Cf. J. CALVINO, *Comm. in Iac.* (ed. Brunsvigiae 1897) p.58; E. JACQUIER, o.c. I p.373-381.
[43] In ses.4 (8 abril 1546): D 784.
[44] Sant 2,2.
[45] Sant 4,4.
[46] Sant 5,16-19.
[47] Sant 5,10s.
[48] Cf. Sant 1,2 = Mt 5,10s.
[49] Cf. Sant 1,22s = Mt 7,24ss.
[50] Sant 1,4s = Mt 5,48; 7,12.
[51] Sant 5,12 = Mt 5,34s.
[52] Act 15,14-21.
[53] Act 15,23-28. Se puede citar como ejemplo de semejanza de estilo el verbo de saludo χαίρειν en Sant 1,1 y en Act 15,29. También se suelen comparar Act 15,17 = Sant 2,7; Act 15,13 = Sant 2,5; Act 15,14 = Sant 1,27; Act 15,19 = Sant 5,19-20; Act 15,29 = Sant 1,27, etc. Cf. G. B. MAYOR, en HASTINGS, *Dict. of the Bible* vol.2,343.
[54] F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique* (París 1927) p.XXXI.

que manifiestan el perfecto conocimiento de un idioma [55]. La sintaxis es sencilla; la frase es breve y correcta, sin articulación de períodos y con cierta cadencia rítmica. El empleo de partículas y de conjunciones es también, en general, correcta. Las interrogaciones que se intercalan y las expresiones pintorescas comunican gran viveza a la narración. El pensamiento se desarrolla siguiendo los procedimientos conocidos de los moralistas griegos en la *diatriba* [56].

Pero al llegar aquí surge espontáneamente la objeción: ¿Cómo Santiago el hermano del Señor, judío-galileo de origen, ha podido componer la epístola en un lenguaje tan perfecto, siendo así que él no debía de conocer el griego sino imperfectamente? Pues ni siquiera San Lucas y San Pablo, educados en la cultura griega, escriben con tanta elegancia.

Para explicar esta dificultad, diversos autores (Wordsworth, Burkitt, etc.) han acudido a la teoría de la traducción de un original semítico. Sin embargo, el ritmo, las aliteraciones, que suelen desaparecer en las traducciones, son un argumento muy fuerte en favor de un texto original griego. Por eso, otros autores prefieren acudir a la teoría de un *secretario-redactor*, conforme al uso bastante frecuente en aquella época [57]. Sin duda que no debían de faltar en la Iglesia de Jerusalén helenistas cultos, lectores asiduos de los LXX y conocedores de los moralistas griegos, que pudieron servir de secretarios a Santiago. No obstante, la conexión de las palabras y de las frases, la *inclusio* [58] y las aliteraciones presuponen no un simple dictado, sino una redacción y un trabajo que implican reflexión.

Por otra parte, no faltan los indicios que revelan un autor judío habituado a pensar y a discurrir a la manera judía. Sus exhortaciones morales nos recuerdan la enseñanza moral del Antiguo Testamento. Su estilo y vocabulario conservan trazas de semitismos [59]. Su mentalidad, de giro concreto [60], es muy propia del genio hebraico. Incluso su modo de hablar de Abraham [61], de la paternidad divina [62], de la vegetación [63], revelan una mentalidad hebrea.

La epístola de Santiago, en su conjunto, es un escrito compuesto exclusivamente de una serie de exhortaciones morales bastante independientes entre sí [64]. Unas veces desarrollan un tema determi-

[55] Cf. Sant 1,2.13; 2,4.13; 3,4; 4,5.
[56] Cf. R. M. DÍAZ, *Epístoles Catòliques:* La Biblia de Montserrat p.29; J. CHAINE, o.c. p.XCIX-CIV.
[57] Cf. 2 Tes 3,17; Rom 16,22; 1 Cor 16,21; Col 4,18; 1 Pe 5,12; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2,15,1s.
[58] Es éste un procedimiento literario de la estrófica hebraica, tal como se encuentra frecuentemente en los Profetas. En la *inclusio*, los períodos literarios se terminan repitiendo al final de ellos ciertas palabras del principio que expresan una idea semejante, de manera que el pensamiento queda como encerrado en un cuadro.
[59] J. CHAINE (o.c. p.XCI-XCIX) encuentra numerosos rasgos semíticos en el estilo de Santiago.
[60] Sant 1,23s; 2,1ss.14; 5,7ss.
[61] Sant 2,21.
[62] Sant 1,27; 3,9.
[63] Sant 3,12.
[64] Aunque la epístola comienza con los saludos de costumbre (1,1), sin embargo, pronto cambia de forma, y más bien que carta se convierte en una especie de sermón. Las noticias personales no existen, y las recomendaciones finales se terminan sin acudir a la forma epistolar.

nado [65]; otras veces están unidas simplemente por el empleo de las mismas palabras o de ciertas asonancias verbales [66]. El estilo es a veces sentencioso, como el de los sabios de Israel; vivo, animado, dramático, como en los antiguos profetas. Mas su exposición conserva siempre un carácter claramente didáctico y manifiesta numerosas semejanzas con las partes morales del Antiguo Testamento y, sobre todo, con la literatura gnómica [67].

Santiago sólo cita textualmente el Antiguo Testamento en cuatro ocasiones [68]. Sin embargo, las alusiones al Antiguo Testamento son muy numerosas; más numerosas que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento; pero al mismo tiempo son muy vagas. A veces la semejanza está sólo en los términos, y con mayor frecuencia está en las ideas y no en los términos. La epístola parece mirar más a las paráfrasis y a los comentarios que entonces circulaban entre los judíos que al texto de la Sagrada Escritura. Utiliza el fondo común de la *enseñanza sapiencial* que se empleaba en la predicación de las sinagogas en el siglo I d. C.

Nuestra epístola tiene también ciertas semejanzas con algunos pasajes parenéticos de escritos judíos antiguos, como la *Carta de Aristeas*, el *Testamento de los doce patriarcas*, *1 Enoc*, *4 Macabeos*, el *Documento de Damasco* y el *Manual de la disciplina de Qumrân*. Si bien el autor debió de estar abierto a las tradiciones del mundo judío, sin embargo, las considera y se aprovecha de su contenido en función del mensaje cristiano. Esto explica las numerosas coincidencias que se manifiestan con las partes morales de los libros del Nuevo Testamento [69] y con los Padres apostólicos: *1 Clementis*, *Pastor* de Hermas, etc. Es que el autor trata de transmitir a sus lectores algo de la catequesis cristiana que solía dirigir habitualmente de viva voz a los fieles reunidos en las asambleas litúrgicas.

También se advierten en la epístola ciertas analogías con los moralistas paganos [70], sobre todo por el uso constante de la *diatriba* griega cínico-estoica: intervención de un locutor ficticio [71]; acumulación de diálogos [72], de personificaciones [73], de imperativos; transiciones mediante una asonancia verbal [74], una objeción [75], una pregunta [76] o una interpelación [77]; abundancia de imágenes y comparaciones [78], de ejemplos [79]; conclusiones en forma de antítesis [80]. Esto no nos ha de extrañar si tenemos presente la influencia profunda que ejercía la diatriba estoica sobre la predicación sinagogal de

[65] Cf. Sant 3,13-17; 4,1-6.7-10.11-12.13-16; 5,1-6.
[66] Sant 1,4-5.12-13.26-27; 2,12,13; 3,17-18; 5,9.12.13ss.16ss.19-20.
[67] J. CHAINE, o.c. p.XLI-LXIV.
[68] Sant 2,8 = Lev 19,18; Sant 2,23 = Gén 15,6; Sant 4,6 = Prov 3,34; Sant 5,20 = Prov 10,12.
[69] Cf. Mt 5-7; Act 7; 1 Tes 4,1ss; 5,1ss; Gál 5,13ss; 6,13ss; Rom 12-13; Col 3-4; Ef 4,18-6,24; Heb 13,1ss.
[70] Comparar nuestra epístola con los *Entretenimientos* de Epicteto. Cf. J. BONSIRVEN, en *Dict. Bibl. Suppl.* IV col.790. Se puede ver también J. ROPES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (Edimburgo 1916) p.6-18.
[71] Sant 2,18; 5,13.
[72] Sant 2,4.14; 3,11; 4,4.
[73] Sant 1,15; 4,1; 5,3.
[74] Sant 1,2ss.12s.26s; 2,12ss; 5,9.12.
[75] Sant 2,18.
[76] Sant 2,14; 4,1; 5,13.
[77] Sant 4,13; 5,1.
[78] Sant 1,6.10.23; 2,15; 3,3-6.10-12; 5,7.
[79] Sant 2,21s; 5,10s.17.
[80] Sant 1,26; 2,13.26; 3,15-18; 4,12.

la Diáspora judía y sobre los escritos homiléticos contemporáneos [81].

De lo dicho podemos concluir afirmando que la epístola emplea el *género parenético judío-helenista*, que viene a ser como una prolongación del género sapiencial del Antiguo Testamento, y a su vez se distingue de la diatriba profana por su seriedad y profundidad.

Doctrina de nuestra epístola

«La doctrina de la epístola—como dice A. Charue [82]—manifiesta un estadio arcaico en cuanto a su expresión y a su sistematización. Las dos economías del judaísmo y del cristianismo no están todavía claramente disociadas, y la novedad evangélica se expresa siempre en el lenguaje tradicional de la antigua Biblia. La fe monoteísta es propuesta de tal modo, que incluye virtualmente toda la vida religiosa (2,19). La Ley, y en particular el Decálogo, constituyen todavía la carta fundamental de la religión, aunque su interpretación pertenece de un modo soberano al Evangelio (2,8)».

El carácter doctrinal de la epístola es realmente judío. Pero la índole judaica de sus exhortaciones y de su doctrina está claramente marcado y penetrado por un verdadero espíritu cristiano. La epístola de Santiago parece representar el momento doctrinal que caracteriza el estrato más antiguo de la tradición sinóptica. De ahí que las semejanzas que se pueden establecer entre las enseñanzas de Jesús en los sinópticos, especialmente en el sermón de la Montaña, y nuestra epístola son numerosas. Estas analogías doctrinales manifiestan una misma tradición, y se explican por la común pertenencia al mismo ambiente doctrinal: al ambiente presinóptico palestinense [83].

Tanto en el sermón de la Montaña como en la epístola de Santiago se manifiesta el mismo espíritu y se habla en términos análogos de la paciencia cristiana y de la alegría en los sufrimientos [84]; de los pobres, que heredarán el reino [85]; del perdón de los pecados [86], del cumplimiento de la palabra oída [87], de los misericordiosos, que obtendrán misericordia [88]; del perfeccionamiento de la Ley por la caridad [89]. Se condena el mal uso de las riquezas [90] y del juramento [91]. En una palabra, el autor de la epístola se muestra embebido en las ideas de la primitiva catequesis cristiana [92].

Santiago persigue en su epístola un fin eminentemente práctico, y, por lo tanto, no expone de un modo sistemático las verdades de fe. Sin embargo, su epístola encierra elementos doctrinales de suma importancia para el dogma católico.

[81] Cf. P. LAGRANGE, *Épître aux Romains* p.LIII-LX. Véanse también J. CHAINE, o.c. p.C-CII; J. CANTINAT, *Les Épîtres Catholiques*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, vol.2 p.562s.
[82] *Les Épîtres Catholiques:* La Sainte Bible de Pirot, vol.12 p.382.
[83] Cf. G. H. RENDALL, *The Epistle of St. James and Judaic Christianity* (Cambridge 1927) p.66ss; A.CHARUE, o.c. p.383.
[84] Sant 1,2.12 = Mt 5,11s.
[85] Sant 2,5 = Mt 5,3.
[86] Sant 5,15 = Mt 12,32.
[87] Sant 1,22 = Mt 7,24ss.
[88] Sant 2,13 = Mt 5,7.
[89] Sant 2,1ss = Mt 25,31ss; Jn 15,12ss.
[90] Sant 2,5ss; 5,1ss = Lc 6,24ss.
[91] Sant 5,12 = Mt 5,34ss.
[92] Cf. J. CANTINAT, o.c. p.565.

Se afirma expresamente la *unidad* de naturaleza en Dios [93], pero no se alude en ningún lugar a la trinidad de personas. Dios es *creador* inmutable de los astros [94] y de los hombres [95]. Es omnipotente [96] y dueño de toda la actividad humana [97]; es autor de todo bien, especialmente de la sabiduría [98], de la regeneración [99] y de la revelación profética [100]. Dios es sumo bien, del cual no puede provenir el mal [101], sino toda clase de bienes [102]. Dios es el *padre* de los hombres [103], que escucha sus oraciones [104], perdona sus pecados [105] y les da su gracia [106]. Para Dios, todos los hombres son *hermanos*, que han de amarse como tales [107]. Dios es el legislador y juez soberano, que puede salvar y condenar [108]; pero su juicio será misericordioso para aquellos que han hecho misericordia [109].

La *Cristología* de nuestra epístola está poco desarrollada. *Jesucristo* es nombrado tan sólo dos veces explícitamente [110], pero es presentado claramente como *Señor* y *Salvador*, o sea, como *Dios*. El es el Señor de la gloria y el autor y el objeto de la fe cristiana. Su *buen nombre* es invocado sobre los cristianos en el bautismo y es principio de salvación [111]. En su nombre los presbíteros administran la unción a los enfermos, y el Señor los aliviará y les perdonará sus pecados [112]. Sin embargo, no se habla de la vida mortal de Cristo ni de su pasión, muerte y resurrección, que supone ya conocidas de sus lectores. En cambio, Santiago advierte a sus lectores que la *parusía* del Señor está cerca [113], que el *Juez* está a las puertas [114]; y les dirige la misma advertencia que los sinópticos [115].

Del *hombre* se dice que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios [116]; que es pecador [117], pero que será regenerado por el bautismo [118] y destinado a la vida eterna [119]. Sus pecados son perdonados por la confesión, la oración mutua [120], la caridad fraterna [121] y la extremaunción [122]. Los hombres serán salvados no por la sola fe, sino por la fe unida con la caridad fraterna. Esta caridad se ha de manifestar en las obras, es decir, en la ayuda material [123], en la misericordia [124], en la oración mutua [125], en la admonición

[93] Sant 2,19.
[94] Sant 1,17; 5,4.
[95] Sant 3,9.
[96] Sant 5,4.
[97] Sant 4,13-15.
[98] Sant 1,5.
[99] Sant 1,18.
[100] Sant 5,10.
[101] Sant 1,13. Sobre la doctrina teológica de nuestra epístola se puede consultar la obra del P. TEÓFILO G. DE ORBISO *Epistola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954) p.67-70.
[102] Sant 1,17.
[103] Sant 1,27; 3,9.
[104] Sant 1,5ss; 5,15-18.
[105] Sant 5,15ss.
[106] Sant 4,6.8.
[107] Sant 2,1-9.
[108] Sant 4,12.
[109] Sant 2,13.
[110] Sant 1,1; 2,1.
[111] Sant 2,7.
[112] Sant 5,15.
[113] Sant 5,8.
[114] Sant 5,9.
[115] Mc 13,29; Mt 24,33.
[116] Sant 3,9.
[117] Sant 3,2; cf. Sal 19,13. Véase Conc. Tridentino, ses.6 c.23: D 833.
[118] Sant 2,7.
[119] Sant 1,12.
[120] Sant 5,15.
[121] Sant 5,20.
[122] Sant 5,15. Cf. Conc. Tridentino, ses.14 c.1-3 = *Doctrina de sacramento Extremae Unctionis:* D 907-910. A propósito del sacramento de la extremaunción en cuanto promulgado por Santiago y definido por el concilio de Trento, se puede ver en el comentario, p.83-86
[123] Sant 2,14-26.
[124] Sant 1,27; 2,13.
[125] Sant 5,16.

espiritual [126], en la abstención de la maledicencia y de las querellas [127], en el pago del salario a los empleados [128]. Consistirá, en una palabra, en la práctica del Evangelio [129]. En las pruebas y en el dolor, que pueden venir incluso sobre los justos, el hombre debe pedir a Dios la ciencia de saber sufrir [130], porque Dios premiará los dolores sufridos por El [131].

La *Iglesia* en la epístola de Santiago se presenta, al mismo tiempo, como la asamblea local [132] y la asamblea general de todos los cristianos desperdigados por el mundo [133]. Está compuesta de *presbíteros* [134], cuyo ministerio se ejerce, con los neófitos, en el sacramento de la regeneración [135]; y con los enfermos, en el sacramento de la extremaunción [136]; y de *didáscalos* o *maestros*, que al mismo tiempo pueden ser jefes, como el autor mismo [137], y formar una misma cosa con los presbíteros [138]. Los cristianos regenerados por Dios en el bautismo son gobernados por un jefe, que les da sus directrices, y por la ley perfecta de la libertad [139].

Relación entre la epístola de Santiago y la epístola a los Romanos

Los autores discuten todavía hoy las relaciones existentes entre estas dos epístolas de Santiago y de San Pablo. Muchos son los que admiten una dependencia, o bien de Santiago respecto de San Pablo (San Agustín, San Beda, M. Sales, J. Chaine, etc.), o bien de San Pablo respecto de Santiago.

Esta cuestión es suscitada por el hecho de que se encuentra entre ambos un estrecho paralelismo. Algunos de los escritos de San Pablo, especialmente las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, presentan estrechas analogías con la epístola de Santiago en lo referente a la justificación por medio de la fe o de las obras. Entre ambas partes existen semejanzas verbales [140], se emplean las mismas imágenes [141], los mismos ejemplos [142], el mismo trinomio de fe, justicia, obras.

San Agustín [143], San Beda [144] y la mayoría de los autores católicos han creído que Santiago ataca a ciertos fieles que interpretaban mal la tesis de San Pablo sobre la justificación por la sola fe. Lutero, en cambio, sostiene que Santiago había querido oponerse a San Pablo en la cuestión de la justificación por la fe [145].

[126] Sant 5,19s.
[127] Sant 3,14-18; 4,11.13.
[128] Sant 5,4.
[129] Sant 1,21ss; 2,8.
[130] Sant 1,5-8.
[131] Sant 1,2.12.
[132] Sant 2,2; 5,14.
[133] Sant 1,1.
[134] Sant 5,14.
[135] Sant 1,18; 2,7.
[136] Sant 5,14s.
[137] Sant 3,1.
[138] Cf. 1 Tim 3,2; 5,17.
[139] Sant 1,25; 3,1. Cf. J. CANTINAT, o.c. p.573s; DE AMBROGGI, o.c. p.21s; L. GAUGUSCH, *Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes* (Friburgo in Br. 1914).
[140] Compárense Sant 1,22-25 y Rom 2,13; Sant 2,13; 3,14 con Rom 11,18; Sant 2,9.11 y Gál 2,18; Rom 2,25-27. Véase J. CHAINE, o.c. p.LXXII.
[141] Sant 4,1 = Rom 7,23; Sant 1,2-3 = Rom 5,3-4.
[142] Sant 2,14-26 = Rom 3,28-4,25.
[143] *De diversis quaest.* q.76: PL 40,87-89; *De gratia et lib. arbitrio* 18: PL 44,892.
[144] *Exp. super Ep. Cath.*: PL 93,22.
[145] El pasaje de Sant 2,24 se opondría a Rom 3,28 (cf. Gál 2,16) y Sant 2,21 (cf. Gén 22,9) sería opuesto a Rom 4,2-3 (cf. Gén 15,6).

Hoy día, por el contrario, la crítica es más reservada. Un estudio más sereno y profundo de Santiago y de San Pablo ha llevado a la conclusión de que ambos autores trataban dos cuestiones diferentes o bajo distintos puntos de vista. Y que, por lo tanto, no puede haber entre ellos contradicción, aunque a veces empleen el mismo vocabulario. En este sentido observaba E. Tobac hace ya varios decenios: Si después de la Reforma era frecuente oponer Santiago a San Pablo, esto fue debido a que se estudiaba su epístola desde el punto de vista paulino. Se olvidaba también el principio de exegesis de que las mismas palabras pueden tener sentidos diferentes y que antes de comparar dos autores conviene estudiarlos separadamente. Ahora bien, cada día convienen más los autores que «los argumentos del hermano del Señor no se oponen en nada a la tesis del Apóstol de los gentiles. No existe verdadera oposición ni con la concepción paulina considerada en su conjunto ni con ciertos aspectos de esta concepción» [146]. Las pretendidas antinomias se reducen a una diferencia en los puntos de vista. Cuando San Pablo pone en guardia a sus lectores contra las obras, se refiere únicamente a las obras de la Ley mosaica, a las observancias de una Ley que ya había sido superada. En su lucha contra los judaizantes quiere probar que la circuncisión y demás prácticas rituales, a las que los judíos atribuían gran importancia, no valían para nada al cristiano. Santiago, por el contrario, procede de manera distinta. Las obras que él recomienda son las buenas acciones, que sirven para santificar al fiel: la caridad para con el prójimo [147], la obediencia a las órdenes divinas [148], la hospitalidad, la abnegación [149]. San Pablo también considera como indispensable la práctica de estas virtudes [150].

Si, por otra parte, la epístola de Santiago parece rebajar la fe en favor de las obras, es que se refiere a una fe desnaturalizada, a una cierta pereza moral que pretende legitimarse por la posesión de la verdadera fe, a un simple asentimiento del intelecto a la palabra de Dios, que no influye para nada sobre la vida. Semejante fe es incapaz de salvar [151], está muerta [152], e incluso la poseen los demonios [153]. También Santiago conoce, como San Pablo, una fe que opera por medio de la caridad [154]. Santiago no trata la cuestión de la gratuidad de la fe, sino que exhorta a los fieles a observar los mandamientos y a llevar una vida conforme al querer divino. Pablo, en cambio, enseña que, en el momento de la conversión, el infiel es justificado independientemente de las prácticas de la Ley mosaica o de sus méritos personales [155].

Teniendo en cuenta los diferentes puntos de vista de Santiago y Pablo, creemos que no es necesario hablar de dependencia lite-

[146] Cf. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques:* Rev. d'Hist. Eccl. 22 (1926) 797s.
[147] Sant 2,15-17.
[148] Sant 2,22.
[149] Sant 2,25.
[150] Rom 12,9-21; Gál 5,22.
[151] Sant 2,14.
[152] Sant 2,17s.
[153] Sant 2,19.
[154] Sant 1,3-4; 2,22; cf. Gál 5,6.
[155] Cf. R. LECONTE, *Les Épîtres Catholiques:* La Sainte Bible de Jérusalem, p.14.

raria. Ambos autores habrían compuesto sus respectivas epístolas independientemente el uno del otro. Si no se quiere tener esto en cuenta y se persiste en admitir influencia literaria [156], sería influencia de Santiago sobre San Pablo, pues su epístola parece anterior [157]. Y si Santiago se propone en su epístola polemizar, como creen muchos autores, no lo hace directamente contra San Pablo, sino más bien contra ciertos cristianos relajados, que, tal vez fundándose en la libertad aportada por el Evangelio, se creían dispensados del cumplimiento de las obras *buenas*, especialmente las impuestas por la caridad.

San Pablo se dirige a cristianos judaizantes que atribuían excesiva importancia a las prácticas de la Ley mosaica. Por este motivo, insiste sobre la gratuidad de la justificación, en conformidad con la doctrina bíblica y las enseñanzas de ciertos movimientos religiosos judíos de aquella época, como la secta de Qumrân [158]. Santiago, por el contrario, teme que los cristianos, apoyándose en semejante doctrina, que debía ser bien conocida en ciertos ambientes religiosos judíos, se contenten con una fe teórica y fácil, que no tenga influencia alguna sobre la vida moral. Esta es la razón de que insista sobre la necesidad de las obras [159].

Destinatarios de nuestra epístola

La epístola de Santiago va dirigida *a las doce tribus de la dispersión* [160]. Esta expresión no quiere decir que mire únicamente a los judíos. Porque si bien es verdad que tiene en la mente a los judíos, como lo demuestran las palabras citadas y el continuo uso del Antiguo Testamento, tampoco hay duda que habla a lectores cristianos, a judíos convertidos. Han sido regenerados en Jesucristo por su Evangelio [161], creen en Jesucristo resucitado [162], obedecen a la ley de la libertad [163], viven en espera de la parusía del Señor [164]. Además, los defectos que combate y las virtudes que supone en sus lectores convienen mejor a cristianos salidos del judaísmo que a gentiles convertidos.

Santiago tampoco parece preocuparse de los peligros más frecuentes que existían en el mundo pagano: idolatría, crápula, pecados de la carne, etc., como lo hace San Pablo. Santiago combate principalmente los defectos propios de los ambientes judíos: hipocresía [165], orgullo religioso [166], egoísmo [167], adulación de los ricos y envidia de los bienes terrenos [168], espíritu partidista, espíritu de intriga, de

156 Así hace, por ejemplo, J. CHAINE, o.c. p.LXXII.
157 Cf. DE AMBROGGI, o.c. p.14s. Sobre la fecha de composición de nuestra epístola, véase nuestro comentario, p.20-21. Cf. F. H. KRÜGER, *L'épître de Jacques, le plus ancien document du N. T.:* Rev. Chrétienne (1887) 605-618.685-695.
158 En los Mss. de Qumrân, el Maestro de Justicia sabe que Dios «le atraerá hacia él, le justificará, que le hará justo con su justicia incorruptible, que por su bondad inagotable le perdonará todas sus faltas» (1QS 11,12-14; cf. también los *Hodayoth*, o *Himnos de acción de gracias:* 1QH 4,83-92; 107-112).
159 Cf. R. LECONTE, o.c. p.15s.
160 Sant 1,1.
161 Sant 1,18.
162 Sant 1,1; 2,1.7; 5,7.
163 Sant 2,12.
164 Sant 5,7-9.
165 Sant 1,22.25-27.
166 Sant 2,14-16; 3,1.
167 Sant 4,1-3.
168 Sant 2,1ss; 4,13ss.

maledicencia, de rencor [169]. El defecto que más parece preocupar al autor lo constituyen las relaciones entre ricos y pobres. Los ricos convertidos al cristianismo, en muchos casos al menos, parece que continuaban abusando de las riquezas y explotando a los pobres [170]. Al mismo tiempo, en torno a los ricos no faltaban los aduladores, que esperaban crecer mediante la adulación [171].

Los cristianos a los cuales se dirige Santiago parecen ser, en su mayor parte, gentes pobres [172], que realizan materialmente en sí mismos la pobreza, ensalzada por Cristo. Pero también hay entre ellos algunos que no se contentan con ser pobres, sino que tienen envidia a los ricos y aspiran a poseer para gozar como los ricos.

Por el hecho de que la epístola de Santiago fue escrita en griego —como ya dejamos dicho (p.12)—, es muy probable que el hermano del Señor se dirija a los judíos helenistas convertidos que vivían fuera de Palestina. Estas comunidades extranjeras conservaban, sin embargo, lazos muy estrechos con la iglesia de Jerusalén y dependían en cierto sentido del obispo de Jerusalén.

Ocasión y finalidad de la epístola

En el seno de las comunidades cristianas primitivas existían, a pesar de su ardiente fe en Cristo, desigualdades sociales. Estas daban ocasión a envidias y a injusticias entre ricos y pobres. Muchos ricos se creían dispensados de hacer obras buenas en favor del sector necesitado de los cristianos e incluso negaban el salario al obrero y esclavizaban al justo [173].

Santiago, habiéndose enterado de este estado de cosas, escribió su epístola, en la que se propone dar ánimos a los fieles víctimas de las injusticias sociales y exhortar a ricos y pobres a una vida más conforme con los principios cristianos [174]. Esto le lleva a inculcar a los cristianos laxos el cumplimiento de las obras de caridad, de las que se consideraban dispensados.

Por este motivo, la carta de Santiago contiene una serie de normas morales inspiradas en los libros Sapienciales del Antiguo Testamento. Tiene la forma de una instrucción o de una exhortación moral. El autor parece mirar a las dificultades de orden moral y social, sobre todo a una cierta tensión existente entre los pobres y los ricos. El fin principal de la epístola sería, por lo tanto, recordar la enseñanza auténtica del Evangelio acerca de la riqueza y de la pobreza, de la paciencia en soportar las pruebas y de la paz social [175].

169 Sant 3,14-15; 4,11; 5,19.
170 Sant 1,2; 2,6s; 4,3-5,6.
171 Sant 2,1-9.
172 Sant 2,5-8.
173 Sant 5,4-6.
174 TEÓFILO G. DE ORBISO, *Vae divitibus malis (Iac. 5,1-6):* VD 26 (1948) 71-86; T. ZAHN, *Die Soziale Frage und die innere Mission nach dem Brief des Jakobus. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche* (Leipzig 1908) p.93-115; P. STACH, *Ideae Sociales in Epistola S. Iacobi:* Przeglad Biblijny 1 (1937) 165-188; 2 (1938) 41-59; H. SCHUMACHER, *The Social Message of the New Testament* (Milwaukee 1937); I. GIORDANI, *I Testi Sociali della Rivelazione* (Florencia 1945); A. CHARUE, *Quelques avis aux riches et aux pauvres dans l'Épître de S. Jacques:* Collationes Namurcenses 30 (1936) 77-87.
175 Cf. A. CHARUE, o.c. p.386.

Fecha y lugar de composición de la epístola

Acerca de la fecha de composición existen entre los autores dos opiniones: unos la colocan al final de la vida del obispo de Jerusalén, muerto el año 62 d. C., porque consideran la epístola de Santiago como dependiente de las epístolas paulinas [176]; otros consideran la epístola como uno de los documentos más antiguos del Nuevo Testamento, escrito entre los años 35 y 50 d. C.

Esta segunda opinión nos parece más probable. Las razones que abogan en favor de esta fecha primitiva son los indicios que en ella se descubren de un cristianismo primitivo: estadio embrionario de la comunidad cristiana [177], ignorancia de la predicación evangélica entre los paganos [178]. La epístola parece anterior a las controversias judaizantes que explotaron alrededor del año 50, ya que no alude para nada a la crisis judaizante y a las decisiones tomadas en el concilio de Jerusalén [179]. La cristología está muy poco desarrollada y presenta mayor afinidad con los discursos de Pedro en los Actos [180] que con la teología paulina [181]. Además, el tono de la enseñanza parece prepaulino [182].

La situación en Palestina se comprende mejor antes de la catástrofe del año 70 d. C.: el Juez está a las puertas [183], y los ricos que han amontonado riquezas para los últimos días [184] todavía no sufrieron el castigo.

Leconte [185] desarrolla otro argumento, relacionando nuestra epístola con la primera de San Pedro y la de San Judas. Según este autor, la carta de Santiago era leída desde hacía tiempo en la Iglesia cuando apareció la epístola de San Pedro. Ambas presentan asombrosas semejanzas: van dirigidas a los fieles de la Diáspora [186]; hablan en términos análogos del nuevo nacimiento del cristiano [187]; recomiendan la alegría en las pruebas [188]; exhortan a someterse a Dios y a resistir al diablo, alegando el mismo texto de los Proverbios, citado según los LXX [189]. Existen, además, otros muchos textos, que se podrían citar, los cuales demuestran que San Pedro utilizó la epístola de Santiago [190].

También la epístola de San Judas, muy afín a las cartas de San Pedro, y como ellas de la segunda mitad del siglo I, se comprendería

[176] Cf. J. CHAINE, o.c. p.LXIX-LXXXVII; L. ALLEVI, en Scuola Cattolica 67 (1939) 529-542.

[177] Sant 2,2; 3,1; 5,14.

[178] La tensión que parece suponer el autor entre ricos y pobres, y el relajamiento del espíritu evangélico, no es inverosímil en los primeros años del cristianismo, pues ya es constatado en Jerusalén por los primeros capítulos de Act (5,1-11; 6).

[179] Se celebró el año 49 d. C.: Act 15,1ss.

[180] Act 2,14-40; 3,12-26.

[181] Sant 1,1; 2,1; 5,6s.

[182] Sant 2,14ss.

[183] Sant 5,9.

[184] Sant 5,3.

[185] O.c. p.20s.

[186] Sant 1,1; 1 Pe 1,1.

[187] Sant 1,18; 1 Pe 1,23.

[188] Sant 1,2-3; 1 Pe 1,6s.

[189] Sant 4,6-10; 1 Pe 5,5-9; cf. Prov 3,34.

[190] Cf. Sant 1,10 = 1 Pe 1,24; Sant 1,12 = 1 Pe 5,4; Sant 1,20s = 1 Pe 2,1-2; Sant 1,27 = 1 Pe 1,19; Sant 2,1 = 1 Pe 1,17; Sant 3,17 = 1 Pe 1,22; Sant 4,1 = 1 Pe 2,11; Sant 5,8 = 1 Pe 5,10; Sant 5,19 = 1 Pe 2,25.

mejor si se refiriese [191] a un escrito compuesto anteriormente por Santiago el hermano del Señor [192].

El lugar de composición debió de ser Palestina. Esto parece corroborado por el hecho de ir dirigida a los cristianos de la Diáspora. Además existen en la carta ciertas alusiones a las condiciones especiales de Palestina [193]. Por otra parte, la doctrina de la epístola presenta estrecho parentesco con la forma palestinense de la tradición sinóptica [194].

Argumento y división de la epístola

El argumento de esta epístola es múltiple, y por eso es sumamente difícil dar una división de ella, a pesar de los esfuerzos de algunos autores (H. J. Cladder). Consta de una serie de instrucciones y exhortaciones morales independientes entre sí y unidas solamente por asociación de ideas, por la repetición de un término [195], de una preposición [196], de una asonancia [197], o por una antítesis verbal [198]. Santiago escribe siguiendo el modelo de los libros Sapienciales del Antiguo Testamento, sin preocuparse de un nexo rigurosamente lógico. Por esta razón sólo señalaremos las ideas fundamentales [199].

1. *Encabezamiento y saludo* (1,1).
2. *Consejos prácticos para soportar bien las pruebas* (1,2-12).
   a) Alegría en las pruebas (1,2-4).
   b) Oración pidiendo la sabiduría (1,5-8).
   c) El pobre y el rico ante la prueba (1,9-11).
   d) La recompensa prometida a la prueba (1,12).
3. *El origen de la tentación* (1,13-18).
   a) No procede de Dios (1,13).
   b) La tentación proviene de la codicia humana (1,14-15).
   c) De Dios proceden todos los bienes (1,16-18).
4. *Deberes del cristiano respecto de la Palabra de Dios* (1,19-27).
   a) Docilidad a esa Palabra (1,19-21).
   b) Hay que practicarla fielmente (1,22-25).
   c) No hablar en vano, sino mostrarse generoso (1,26-27).
5. *Imparcialidad entre el pobre y el rico* (2,1-12).
   a) No tener acepción de personas (2,1-4).
   b) Superioridad del pobre delante de Dios (2,5).
   c) Actitud indigna de los ricos (2,6-7).
   d) La caridad y la misericordia son necesarias (2,8-13).

[191] Jds 1; cf. Sant 1,1.

[192] Los argumentos en favor de la antigüedad de la epístola de Santiago son expuestos por J. B. MAYOR, *The Epistle of St. James* (Londres 1913) p.CXLIV-CXCII; A. CAMERLYNCK, *Commentarius in Epist. Catholicas* (Brujas 1905⁵) p.606; CHARUE, o.c., p.385; TEÓFILO DE ORBISO, en VD 15 (1935) 271-279 y en su obra *Epistola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954) p.47-54; G. KITTEL, *Der Geschichtliche Ort des Jakobusbriefes:* ZNTW 41 (1942, editado en 1944) p.104; J. CANTINAT, o.c. p.571; F. H. KRUGER, art. cit. 605ss.

[193] Sant 2,3; 3,12; 4,7; 5,13. Cf. D. Y. HASIDIAM, *Palestine Pictures in the Ep. of James:* Exp.Tim. (1951) p.227ss.

[194] CHARUE, o.c. p.386.

[195] Sant 1,13.

[196] Sant 5,7.12.

[197] Sant 1,2.

[198] Sant 4,1.

[199] Cf. R. LECONTE, o.c. p.25-26.

6. *No hay verdadera fe sin obras* (2,14-26).
   a) La fe sin las obras es fe muerta (2,14-18).
   b) Argumento tomado del modo de proceder de los demonios (2,19).
   c) Prueba de Sagrada Escritura (2,20-26).
7. *Dominio de la lengua* (3,1-12).
   a) Responsabilidad del que enseña (3,1-2a).
   b) Peligros y excelencia de la lengua (3,2b-12).
8. *Verdadera y falsa sabiduría* (3,13-18).
   a) Peligros de la falsa sabiduría (3,13-16).
   b) Cualidades de la sabiduría que viene de Dios (3,17-18).
9. *Las pasiones engendran la discordia* (4,1-12).
   a) Las causas que la motivan son: la envidia (4,1-3).
   b) La segunda causa de discordia: el amor del mundo (4,4-6).
   c) La tercera causa de discordia: el orgullo (4,7-10).
   d) La cuarta causa de discordia: la maledicencia (4,11-12).
10. *Advertencia a los ricos* (4,13-5,6).
   a) Sus proyectos son efímeros (4,13-17).
   b) Sus alegrías engañosas (5,1-6).
11. *Exhortaciones finales* (5,7-20).
   a) Exhortación a la paciencia (5,7-11).
   b) Hay que evitar el perjurio (5,12).
   c) Se ha de acudir a Dios en la oración (5,13-18).
   d) La corrección fraterna (5,19-20).

Uso litúrgico de la epístola de Santiago

La epístola de Santiago se emplea con bastante frecuencia en la liturgia.

En el *Breviario* se lee casi toda la epístola en maitines del Oficio divino del cuarto domingo después de Pascua y durante la semana. Las lecciones del primer nocturno están tomadas de Sant 1,1-16, y durante el resto de la semana se lee casi íntegramente la epístola en el primer nocturno de maitines. Las *capitula* de este cuarto domingo después de Pascua provienen de nuestra epístola: la de vísperas, laudes y tercia está tomada de Sant 1,17; la de sexta, de Sant 1,19. 20; la de nona, de Sant 1,21. Igualmente, en el quinto domingo después de Pascua, todas las *capitula* están tomadas de Sant 1,22-27.

En la fiesta de la Oración de Nuestro Señor sobre el Monte de los Olivos se recita Sant 5,16-20. En la fiesta de los Santos Apóstoles San Felipe y Santiago (1 de mayo), las lecciones del primer nocturno están tomadas de Sant 1,1-16.

El *capitulum* de vísperas, laudes y tercia en el común de un mártir está tomado de Sant 1,12.

En el *Misal*, la epístola del cuarto domingo después de Pascua está tomada de Sant 1,17-21; la epístola del quinto domingo después de Pascua es de Sant 1,22-27; en la misa de Rogaciones (en la fiesta de San Marcos, 25 de abril, y en el triduo que precede a la fiesta de la Ascensión del Señor), la epístola proviene de Sant 5,16-20.

Por lo que se refiere a las *fiestas de los santos:* la epístola en la fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo) está tomada de Sant 5,7. 8.11.16-18; en la de San Juan Nepomuceno (16 de mayo), el tractus es de Sant 1,26; 3,2.7.8; en la de San Juan Bautista de Rossi (23 de mayo), el ofertorio proviene de Sant 1,27; en la de San Jerónimo Emiliano (20 de julio), la *communio* pertenece a Sant 1,27; en la fiesta de San Francisco Solano (21 de julio), el verso aleluyático es de Sant 1,12; el mismo verso aleluyático se emplea en la fiesta de San Ignacio de Loyola (31 de julio), en la de San Cayetano (7 de agosto), en la de San Luis Rey (25 de agosto), en la de San José de Calasanz (27 de agosto), en la de San Esteban Rey (2 de septiembre), en la de San Eleázaro (27 de septiembre), en la de San Estanislao de Kostka (13 de noviembre) y en el común de confesores no pontífices (T. P.). La epístola de la fiesta de San Donato Ep. y Mártir (7 de agosto) está tomada de Sant 1,2-12; la epístola en la de San Juan Cancio (20 de octubre) es de Sant 2,12-17. En la misa del común de un mártir se lee la epístola de Sant 1,12-18, y en la misa por un mártir no pontífice se lee también Sant 1,2-12. La misa votiva *pro infirmo* toma la epístola de Sant 5,13-16.

En el *Ritual* se toma de la epístola de Santiago la *oración* que se recita en la administración del sacramento de la extremaunción: «Domine Deus, qui per Apostolum tuum Iacobum locutus es: Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae et orent... cura, quaesumus, Redemptor noster, gratia Sancti Spiritus languores istius infirmi...» [200].

B I B L I O G R A F I A

A) Comentarios antiguos

DÍDIMO EL CIEGO († 395), *Enarratio in Epistolas canonicas:* PG 39,1749-1818; A. CASIODORO (477-570), *Complexiones canonicarum Epistolarum septem:* PL 70,1361-1380; ECUMENIO (h.600-700), *Commentarius in Epistolam Catholicam S. Iacobi:* PG 119,451-510; SAN BEDA VEN. († 735), *Expositio super septem Epistolas catholicas:* I. *Super Divi Iacobi Epistolam:* PL 93,9-42; TEOFILACTO (s.XI), *Expositio in Epistolam catholicam S. Iacobi:* PG 125,1131-1190; ERASMO DE ROTTERDAM, *Novum Instrumentum* (Basilea 1516); CAYETANO (Card. TOMÁS DE VÍO), *Notae in Epistolam S. Iacobi* (Lyón 1639); G. ESTIO († 1613), *In omnes S. Pauli et septem catholicas Epistolas Commentarii* (Douai 1614); J. LORINI († 1634), *In Epistolas catholicas Commentarium* (Lyón 1619); CORNELIO A LÁPIDE († 1637), *Commentaria in Sacram Scripturam* (Amberes 1616); B. PÁEZ, *In Epistolam S. Iacobi Commentarius* (Lyón 1624); A. CALMET († 1757), *Commentarium litterale in omnes tam Veteris quam Novi Testamenti libros* (Venecia 1732).

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS

A. J. LIAGRE, *Interpretatio Epistolae catholicae S. Iacobi Apostoli* (Lovaina 1860); A. BISPING, *Erklärung der kathol. Briefe* (Münster in W. 1871); P. SCHEGG, *Jakobus, der Bruder des Herrn und seine Brief* (München 1883);

[200] TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Epistola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954) p.71-73; DE AMBROGGI, o.c. p.23.

TH. CALMES, *Épîtres catholiques. Apocalypse* (París 1905); A. CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas catholicas* (Brujas 1909[5]); M. M. SALES, *Le lettere degli Apostoli* vol.2 del *Nuovo Testamento* (Turín 1914); J. E. BELSER, *Die Epistel des hlg. Jakobus* (Friburgo in Br. 1909); F. DE LA COT, *Epístolas católicas: exposición doctrinal* (Barcelona 1921); J. CHAINE, *L'Épître de St. Jacques* (París 1927); O. BARDENHEWER, *Der Brief des hlg. Jakobus* (Friburgo in Br. 1928); M. MEINERTZ, *Die katholischen Brief. Der Jakobusbrief* (Bonn 1932); A. CHARUE, *Les Épîtres catholiques: La Sainte Bible* de Pirot, vol.12 (París 1938); J. BONSIRVEN, *(Épître de St. Jacques:* DBS IV 783-795 (París 1948); P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro...:* La Santa Bibbia a cura di S. Garofalo (Turín-Roma 1949[2]); P. KETTER, *Hebraerbrief, Jakobusbrief...:* Herder's Bibelkommentar, XII (Friburgo in Br. 1950); R. LECONTE, *Les Épîtres catholiques de St. Jacques, S. Jude...:* La Sainte Bible de Jérusalem (París 1953); TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Epistola Sancti Iacobi:* Lateranum (Roma 1954); DOM ROMUALD M. DÍAZ, *Epístoles Católiques:* La Biblia de Montserrat, XXII (Montserrat 1958); H. WILLMERING, *Epístola de Santiago Apóstol:* Verbum Dei IV (Barcelona 1959); J. CANTINAT, *Les Épîtres Catholiques*, en *Introduction à la Bible*, de A. ROBERT-A. FEUILLET, II (Tournai 1959); J. ALONSO, *Carta de Santiago*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, III (BAC, Madrid 1962) 195-217.

2. ACATÓLICOS

F. SPITTA, *Der Brief des Jakobus*, en *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* II p.1-239 (Göttingen 1896); BEYSCHLAG, *Der Brief des Jakobus* (Göttingen 1897), J. B. MAYOR, *The Epistle of St. James* [3] (Londres 1913); F. J. A. HORT, *The Epistle of St. James* I-IV (Londres 1910); J. ROPES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (Edimburgo 1916); M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* [7] (Göttingen 1921); F. HAUCK, *Der Brief des Jakobus* (Leipzig 1926); J. MOFFAT, *The General Epistle of James, Peter...* (Edimburgo 1928); A. MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (Giessen 1930); H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe erklärt* [2] (Tubinga 1930); A. SCHLATTER, *Der Briefe des Jakobus angelegt* (Stuttgart 1932); J. MARTY, *L'Épître de Jacques: étude critique* (París 1935); A. T. CADOUX, *The Thought of St. James* (Londres 1944); L. ARIAS, *La Epístola de Santiago:* Religión y Cultura (1936) 55-67.

C) Estudios especiales

1. PERSONALIDAD DE SANTIAGO

V. ROSE, *L'Épître de Saint Jacques est-elle un écrit chrétien?:* RB 5 (1896) 519-534; M. PARRY, *Épître de Jacques; son auteur dans l'Écriture et la Tradition* (París 1905); M. MEINERTZ, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung:* Bibl. Stud. X, Bd. 1-3 (Friburgo in Br. 1905); A. MALVY, *St. Jacques de Jérusalem, etait-il un des «Douze»?:* RSR 8 (1918) 122-131; D. C. WILSON, *The Brother of Jesus, James* (Filadelfia 1944); T. NICKLIN, *James, the Lord's Brother:* Church. Quart. Rev. 117 (1948) 46-63; A. WEBER, *De fratribus Domini: de identitate Iacobi, fratris Domini et Iacobi Alphaei Apostoli* (Lublín 1935); K. ALAND, *Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief:* Theol. Liter. Zeitung, 69 (1944) 97-104; S. LYONNET, *Les témoignages de St. Jean Chrysostome et de St. Jérôme sur Jacques, le frère du Seigneur:* RSR 29 (1939) 335-351; G. KITTEL, *Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter:* ZNTW 43 (1950-1951) 54-112; W. K. PRENTICE, *James the Brother of the Lord*, en P. R. COLEMAN-NORTON, *Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. Ch. Johnson* (Princeton 1951) p.144-151; C. H. POWELL, *Faith in James and its Bearings on the Problem of the Date of the Epistle:* The Expository Times, 62 (1951) 311-314; A. ROSS, *The Epistles of James and John* (Grand Rapids 1954); P. GÄCHTER, *Jakobus von Jerusalem:* ZKT 76 (1954) 129-169; L. ALLEVI, *Il tramonto della «Lege» nella lettera di S. Giacomo:* Scuol. Catt. (1939) 529-542.

2. DOCTRINA DE LA EPÍSTOLA

B. BARTMANN, *Paulus und Jakobus über die Rechtfertigung:* BS 2 (1897) X-164; MENEGOZ, *Étude comparative de Paul et Jacques sur la justification:* Études de Théologie et d'Histoire (1901) p.121-150; KUEHL, *Die Stellung des Jakobusbriefes zum altest Gesetz und zur paulin Rechtfertigungslehre* (Königsberg 1906); L. GAUGUSCH, *Der Lehrgehalt der Jakobusepistel* (Friburgo in Br. 1914); E. TOBAC, *Le problème de la justification dans St. Paul et dans St. Jacques:* Rev. d'Hist. Eccl. 22 (1926) 797-805; H. R. GERALD, *The Epistle of St. James and Judaic Christianity* (Cambridge 1927); G. KITTEL, *Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum:* ZNTW 30 (1931) 145-156; M. H. ROACH, *The Message of the Epistle of James:* Bibliotheca Sacra, 94 (1937) 479-489; TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *De oratione, Extrema Unctione et Confessione (Iac 5,13-18):* VD 32 (1953) 70-82.164-171; ID., *Zelus pro errantium conversione (Iac 5,19-20):* VD 33 (1954) 193-208; T. E. S. FERRIS, *The Epistle of James in Relation to I Pe:* Church Quarterly Rev. (1939) 303-308; J. F. O. SEITZ, *Relationship of the Shepherd of Hermas to the Ep. of James:* JBL (1944) 131-140; F. W. YOUNG, *The Relation of I Clem. to the Ep. of James:* JBL (1948) 339-345; W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jak.:* Theologische Zeitschrift (1949) 93-113; MASSEY H. SHEPHERD, *The Epistle of James and the Gospel of Matthews:* JBL (1946) 40-51; A. HAMMAN, *Prière et culte dans la lettre de S. Jacques:* EThL (1958) 35-47; J. B. SOUCEK, *Zu den Problemen des Jakobusbriefes:* Evangelische Theologie (1958) 460-68; A. WIFSTRAND, *Stylistic Problems in Epp. of James and Peter:* Studia Theologica (1948) 170-182.

CAPITULO 1

ENCABEZAMIENTO Y SALUDO. 1,1

En la antigüedad era común empezar las cartas con un saludo Así lo hacen también los autores del Nuevo Testamento al escribir sus epístolas, si exceptuamos la epístola a los Hebreos y la primera de San Juan, que no lo tienen.

> **Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus de la Dispersión, salud.**

El saludo de la epístola de Santiago está reducido al mínimo. Se nombra al autor, afirmando ser siervo de Jesucristo, de donde le viene toda la autoridad doctrinal; se indican los destinatarios y se da el saludo.

Santiago, en griego Ἰάκωβος, que corresponde al hebreo *Ya'aqob* [1], era un nombre muy frecuente entre los judíos. Se trata, como

[1] Según una etimología popular, vendría de *'aqebh* = «talón», haciendo referencia a lo que se dice en Gén 25,26. Sin embargo, en Gén 27,36 se le deriva de la raíz *'aqabh* = «suplantar, engañar». Estas etimologías populares describen al personaje según alguna característica suya propia.

ya hemos dicho en la introducción (p.7-8), de Santiago obispo de Jerusalén y pariente del Señor. Aquí se presenta humildemente como *siervo de Dios y del Señor Jesucristo.* En la Sagrada Escritura, el término *siervo ('ebed* en hebreo) tiene con frecuencia un sentido religioso. Se llamaban «siervos de Dios» los israelitas que se distinguían por su fidelidad al Señor, como los patriarcas, los profetas, los reyes buenos, los justos en general [2], e incluso el mismo Mesías es designado con el nombre de *Siervo de Yahvé* en Isaías 42-66. En el Nuevo Testamento, los apóstoles son llamados «siervos del Señor» [3], y también todos los cristianos [4]. San Pablo se designa a sí mismo con este título [5].

Santiago, al presentarse como *siervo de Dios,* quiere significar que su persona, su vida, su autoridad, vienen como a constituir una especie de servicio, de ministerio religioso, de acto de culto en honor de Dios y de Jesucristo [6]. El es el *siervo del Señor Jesucristo.* Esta fórmula o apelación es muy antigua [7], y designa al Mesías-Señor, constituido jefe de la humanidad regenerada en el día de su resurrección [8]. En los LXX, el título de *Señor* (Κύριος) es dado a Dios, y traduce el nombre divino *Yahweh.* Los cristianos dieron ya desde un principio el título de *Señor* a Jesús, tomándolo no del helenismo, sino del Antiguo Testamento [9]. En nuestro texto se da mayor realce a la divinidad y a la *soberanía (Señor)* de Jesús que a su mesianidad, la cual se supone ya bien conocida. La construcción griega no permite, sin embargo, unir la palabra Dios a Jesucristo, y traducir: «Siervo de Jesucristo, Dios y Señor», como hace San Cirilo Alejandrino y diversos autores antiguos.

No hay razón alguna para rechazar la frase *y del Señor Jesucristo,* como quisieran los críticos acatólicos Spitta, Massabieu, Meyer, con el fin de poder sostener que la epístola de Santiago es un escrito enteramente judío. La expresión se encuentra en todos los códices. Después de *Señor,* la Vulgata añade *nuestro,* con las versiones Pesitta y la Bohaírica; pero es mejor suprimirlo, pues falta en el griego.

Santiago dirige su carta *a las doce tribus de la Dispersión,* que designaban en aquel tiempo a todos los cristianos de origen judío que vivían dispersos fuera de Palestina. En la antigüedad israelita, la expresión *Dispersión* (en griego, *Diáspora)* servía para designar a los judíos emigrados de Palestina [10]. Sin embargo, algunos comentaristas consideran *las doce tribus de la Dispersión* como sinónimo del nuevo Israel [11] o de la Iglesia. En cuyo caso la epístola iría dirigida a todos los cristianos, fuesen judíos o paganos. En la introducción (p.18-19) ya dijimos que la epístola fue dirigida directamente a los judíos convertidos que habitaban fuera de Palestina. Esto se ve claramente por el estudio del contexto y de la misma epístola.

[2] Cf. Sal 34,23.
[3] Act 4,29; 16,17.
[4] Ap 1,1.
[5] Rom 1,1; Tit 1,1.
[6] DE AMBROGGI, o.c. p.24.
[7] Cf. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1s; Gál 1,3.
[8] Act 2,32-36; Flp 2,9-11; Heb 5,7-10.
[9] Cf. L. CERFAUX, *Le titre de Kyrios et la dignité royale de Jésus:* RSPT 6 (1922) 40-71; 7 (1923) 125-153; BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1913), sostiene que los cristianos tomaron el título de *Señor* del mundo helénico.
[10] Cf. Jer 15,7; Sal 147,2; Jdt 5,19.
[11] Cf. Gál 3,7-9; 6,16; 1 Pe 2,9-10.

Después de mencionar al autor y a los destinatarios de la epístola, viene el saludo: χαίρειν. Esta forma de saludo, corriente entre los griegos, significa propiamente *Regocijaos.* Se encuentra frecuentemente en los autores clásicos, en los papiros [12], en los LXX [13], y otras dos veces en el Nuevo Testamento [14]. El texto de Act 15,23 nos habla precisamente del decreto del concilio apostólico de Jerusalén, en cuya composición colaboró Santiago. También se emplea una forma parecida en Mt 26,49; 28,9, y Lc 1,28. San Pablo, en cambio, prefiere la fórmula *gracia y paz* (χάρις καὶ εἰρήνη) [15], del mismo modo que San Pedro [16]. Los orientales saludaban con la expresión «la paz sea con vosotros» [17].

Es posible que Santiago haya escogido de propósito el saludo griego, con el fin de tomar de esto pie para precisar, en el versículo siguiente, el carácter religioso de la alegría que desea a sus fieles.

CONSEJOS PRÁCTICOS PARA SOPORTAR BIEN LAS PRUEBAS. 1,2-12

Alegría en las pruebas. 1,2-4

2 Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones, 3 considerando que la prueba de vuestra fe engendra la paciencia. 4 Mas tenga obra perfecta la paciencia, para que seáis perfectos y cumplidos, sin faltar en cosa alguna.

Santiago envía a los cristianos afligidos un mensaje de alegría. Esos cristianos son designados por nuestro autor con la expresión *hermanos míos* (v.2). Es una expresión llena de ternura y afecto, que es bastante empleada en la epístola [18]. Los cristianos aplicaban este título a todos los convertidos, incluso a los gentiles; porque, para el cristianismo, la fraternidad no proviene de la nacionalidad—como sucedía en el judaísmo [19]—, sino de la fe. Los hermanos son los miembros de la familia en la que Dios es Padre de todos y Jesús es el hermano mayor [20]. Jesucristo nos ha enseñado con la parábola del buen samaritano [21] que hemos de considerar a todos los hombres, incluso a los miembros de naciones enemigas, como hermanos. Y San Pablo dice con frase enérgica: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» [22].

El mensaje de alegría que el autor sagrado dirige a los cristianos que sufren era tanto más necesario cuanto que los primeros conver-

[12] Cf. DEISSMANN, *Bibelstudien* (Berlín 1895) p.209-216.
[13] 1 Mac 10,25; 12,6; 2 Mac 1,1.
[14] Act 15,23; 23,26.
[15] Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2.
[16] 1 Pe 1,2; 2 Pe 1,2.
[17] Entre los *ostrakas* encontrados en Lakis en el año 1935, que pertenecen a la última época del reino de Judá (590-585 a. C.), varios de ellos comienzan el saludo con esta frase: «Haga Yahvé oír a mi señor *el nuncio de paz...*». Cf. E. VOGT, *Epistulae ultimi temporis regn. Iuda in Lakis inventae:* VD 17 (1937) 180-185; TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.79 nota 6.
[18] Sant 1,16.19; 2,1.5.14; 3,1.10.12; 4,11; 5,7.9s.
[19] Cf. Lev 19,18; 25,46; Dt 15,3.
[20] Cf. Mt 23,9.
[21] Lc 10,30-37.
[22] Gál 3,26.28; cf. Rom 10,12; 1 Cor 12,13.

tidos del judaísmo debían esperar que, con la venida del Mesías y su conversión, se verían libres de toda clase de sufrimientos. Sin embargo, la experiencia demostraba lo contrario. Por eso, muchos cristianos debían preguntarse por qué Dios permitía que sufriesen como antes o tal vez más. Santiago responde, a imitación de los sabios del Antiguo Testamento, al problema del mal y del sufrimiento. Pero su respuesta es infinitamente superior a la de aquéllos, porque ha visto a Cristo responder con su propia vida al grave problema del dolor.

Los cristianos han de *tener por sumo* [23] *gozo el verse rodeados de diversas tentaciones* (v.2). La intensidad de la alegría es subrayada aquí del mismo modo que en Fil 2,29; 4,4. El discípulo de Cristo nunca estará tan cerca de la verdadera alegría como cuando está expuesto a toda clase de pruebas. Esta es la razón de que Jesús declare bienaventurados a los que sufren y son perseguidos [24], y les diga: «Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa» [25]. Y San Pablo enseña lo mismo cuando escribe: «Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, la virtud probada, y la virtud probada, la esperanza» [26]. Es la esperanza del premio eterno la que transforma el dolor del justo en alegría. El mismo San Pablo nos dice en otro pasaje de la epístola a los Romanos [27]: «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros». Es el ejemplo, el amor de Cristo perseguido, azotado y muerto por nosotros, el que daba fuerza a los apóstoles, los cuales salían «contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús» [28]. Y San Pedro consuela a los cristianos oprimidos injustamente por sus amos con estas palabras: «Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas» [29].

He aquí la solución que da el cristianismo al terrible problema del dolor, que había angustiado a tantas almas justas del Antiguo Testamento. A la luz de esta enseñanza, los lamentos del libro de Job, de algunos salmos [30], del Eclesiastés, etc., pierden su sentido trágico. El dolor será en adelante, no un motivo que haga zozobrar las almas, al no explicarse la conducta de Dios con sus criaturas, sino un medio que las acerque más a El, que las santifique más.

Las *diversas tentaciones* o *pruebas*, contra las cuales *chocaban* [31] los cristianos convertidos del judaísmo, se refieren, no precisamente a las persecuciones, sino más bien a las tribulaciones cotidianas. El contexto, al hablarnos de los ricos, lo hace en términos que parecen sugerir que tales pruebas provenían principalmente de la pobreza. Se trata seguramente de las vejaciones y expoliaciones que sufrían los cristianos pobres por parte de los ricos [32]. Son, por lo tanto, circunstancias dolorosas que ponen a prueba la fe de los cristianos, y no tentaciones al pecado, como se podría suponer de la versión de la Vulgata: «in tentationes varias incideritis». Las pruebas que provienen del exterior, soportadas con paciencia, sirven para evitar el pecado y la concupiscencia, acrecientan los méritos, se ejercitan las virtudes y nos obtienen el auxilio divino [33].

[23] El término πᾶσαν tiene aquí el sentido del latín *summus*, significando «el máximum de la cosa indicada» (cf. P. ABEL, *Grammaire du grec biblique* [París 1927] p.129).
[24] Mt 5,11.
[25] Mt 5,12.
[26] Rom 5,3-4. Cf. W. NAUCK, *Freude in Leiden:* ZNTW 46 (1954) 68-80.
[27] 8,18.
[28] Act 5,41.
[29] 1 Pe 2,19
[30] Salm 37; 39; 49; 73.
[31] El verbo περιπίπτω indica el carácter externo y tal vez inesperado de la prueba. Generalmente significa un encuentro desagradable (cf. Lc 10,30): se choca contra la prueba como contra un obstáculo (cf. 2 Mac 4,10).

Los cristianos que sufren las vejaciones de los ricos han de complacerse en la prueba, *considerando que la prueba* [34] *de vuestra fe engendra la paciencia* (v.3). Las pruebas contribuyen al perfeccionamiento moral y pueden ser un gran beneficio para el cristiano, porque purifican su fe. Del mismo modo que el fuego purifica los metales, así el sufrimiento purifica a las almas y manifiesta la calidad de su fe. La fe de que nos habla aquí Santiago es la fe subjetiva, la virtud de la fe, que es probada en las tentaciones, conociéndose así mejor su buena calidad.

La prueba engendra, produce, como efecto, *la paciencia* = ὑπομονή. En el Nuevo Testamento, la ὑπομονή designa la virtud de la paciencia que posee el alma fiel en medio de las pruebas y aflicciones, con la cual puede perseverar durante largo tiempo en la fe y en el amor de Dios [35]. Esta fue la virtud que poseyeron los mártires del Antiguo y del Nuevo Testamento [36]. San Pablo recomienda la paciencia en las pruebas como uno de los signos que deben caracterizar a los verdaderos ministros de Cristo [37], como una de las virtudes más necesarias para el cristiano [38]. En la epístola a los Romanos [39] se expresa un pensamiento semejante al de Santiago, aunque enfocado desde otro punto de vista. El Apóstol de los Gentiles considera nuestra paciencia como la paciencia del Salvador continuada en sus miembros [40], en los cuales encuentra incluso su complemento necesario [41]. Por consiguiente, paciencia en sentido bíblico no es la virtud que reprime los movimientos desordenados de la ira, sino la espera paciente del auxilio y del premio divinos prometidos a los atribulados [42].

El efecto del sufrimiento, soportado pacientemente por el cristiano, ha de ser el de hacer avanzar al hombre en la perfección. Es doctrina ya enseñada en los libros Sapienciales del Antiguo Testamento que la prueba sirve para curar y educar al hombre. Así lo afirma expresamente Eliú [43] y el Siracida [44]. Según ellos, era conve-

[32] Cf. Sant 2,6.
[33] Cf. TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *De tentationibus in epistula Iacobi:* VD 16 (1936) 209-216; ID., *De origine et effectu tentationum (Iac 1,13-15):* VD 16 (1936) 305-311; DE AMBROGGI o.c. p.26.
[34] El término τό δοκίμιον = «la prueba», empleado también en 1 Pe 1,7, lo consideramos como un sustantivo más bien que como un adjetivo, designando el acto de probar y no la calidad de lo que es probado.
[35] Cf. Mt 24,13; Lc 8,15; 21,19; Rom 5,4.
[36] Cf. 2 Mac 6,18ss; 7,1ss.
[37] 2 Cor 12,12.
[38] 2 Cor 6,4; 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tit 2,2.
[39] 5,3s.
[40] 2 Tes 3,5.
[41] Col 1,24. Cf. CHARUE, o.c. p.395; C. SPICQ: Ὑπομονή, *Patientia:* RSPT 19 (1930) 95-106; STO. TOMÁS, *Summa Theologica* 2-2 q.136, a.6.
[42] TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.85.
[43] Job 36,1-16.
[44] Eclo 2,1-6.

niente soportar la prueba, porque nos hace bien. Santiago va todavía más lejos, pues orienta el alma hacia el premio del cielo [45] y la exhorta a la alegría en medio de las tribulaciones, imitando en esto a Jesús, que ya lo había enseñado en el sermón de la Montaña [46].

La fe tiene en Santiago—como también en el judaísmo—un carácter esencialmente práctico: es a un mismo tiempo confianza en Dios y perseverancia en la acción [47]. Por eso, la paciencia, como fruto de la fe, ha de ir acompañada de buenas obras. Si queremos ser cristianos *perfectos* y *cumplidos* (v.4) [48], es decir, irreprochables, nuestra fe ha de ser perseverante y no detenerse a medio camino. Ha de ir acompañada de *una obra perfecta*, o sea, de la práctica de todas las virtudes cristianas. Jesucristo quiere que sus discípulos sean «perfectos como el Padre celestial» [49].

La perfección moral, la santidad cristiana, que ha de ser el fin y el fruto de la tribulación y de la paciencia, es inculcada por medio de tres expresiones muy significativas: han de ser *perfectos*, alcanzando la meta fijada por Dios; *íntegros, completos*, en todas aquellas partes de que consta la perfección, y *sin faltar en cosa alguna*, o sea, sin carecer de ninguna cosa que se ordene a la perfección [50].

Aunque en nuestra vida moral muchas veces tropezamos y caemos, sin embargo, tanto Jesucristo como Santiago quieren que el alma viva en un esfuerzo constante hacia el bien, asegurándose de este modo la perseverancia final.

Oración pidiendo la sabiduría. 1,5-8

5 Si alguno de vosotros se halla falto de sabiduría, pídala a Dios, que a todos da largamente y sin reproche, y le será otorgada. 6 Pero pida con fe, sin vacilar en nada, que quien vacila es semejante a las olas del mar, movidas por el viento y llevadas de una parte a otra. 7 Hombre semejante no piense que recibirá nada de Dios. 8 Es varón indeciso e inconstante en todos sus caminos.

El pensamiento expresado en el v.4, sobre la posibilidad de que a los cristianos les pueda faltar alguna cosa, tal vez haya inducido al autor sagrado a hablar de la sabiduría como medio para obtener lo que puede faltar. *Si alguno de vosotros se halla falto de sabiduría, pídala a Dios... y le será otorgada* (v.5). Esta sabiduría no es la que buscaban los griegos, fruto de la ciencia y de la filosofía profanas [51], ni tampoco la sabiduría de orden dogmático que San Pablo predica a los perfectos [52], sino más bien la sabiduría práctica, que permite apreciar las cosas y los sucesos en su justo valor, en

45 Sant 1,12.
46 Mt 5,4.10-12; Lc 6,23. Cf. J. Chaine, o.c. p.7s.
47 R. Leconte, o.c. p.27.
48 El griego ὁλόκληροι significa *completos, intactos.* Pero aquí el término tiene una significación moral: *irreprochables.*
49 Mt 5,48.
50 Teófilo García de Orbiso, o.c. p.86.
51 1 Cor 1,21ss.
52 1 Cor 2,6.

conformidad con la ley divina, y en el caso presente enseña a *saber sufrir* [53].

Santiago reproduce más o menos la enseñanza moral de los libros Sapienciales sobre la sabiduría. En nuestra epístola, la doctrina de la sabiduría conserva todavía su carácter viejotestamentario [54]. Como en Job [55], se insiste en la necesidad de la sabiduría para comprender la razón de ser de las tribulaciones. El principio de esta sabiduría es *el temor de Dios* [56].

La teología de la sabiduría es desarrollada en otros libros del Nuevo Testamento, sobre todo en San Pablo. Revelada por Cristo, viene a ser, en cada uno de nosotros, un don del Espíritu Santo [57] y un fruto de la oración [58]. Tiene por objeto el *Misterio* de Dios [59] y es la que guía al fiel en la vida [60]. Lo que la distingue de la sabiduría mundana—según San Pablo—está en que juzga todo según Cristo crucificado [61]; porque Dios obra en el orden espiritual únicamente mediante la cruz de Cristo [62], que el mundo rechaza [63].

El que no posea esta sabiduría ha de pedirla a Dios, y le será dada. La oración es el gran medio para obtener de Dios cualquier gracia. Ya lo dijo Jesucristo: «Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá» [64]. Dios da continuamente y a todos los hombres. Santiago seguramente debe tener presente la enseñanza de Cristo acerca del Padre celestial, que hace nacer el sol sobre buenos y pecadores [65]. La liberalidad divina está dispuesta a socorrer a todos los hombres sin hacerse exigente. Y esto mismo ha de ser motivo para que el fiel pida la sabiduría. El término griego ἁπλῶς puede traducirse de dos maneras: «simplemente, sin condición», o también «generosamente, liberalmente» (Vulgata: *adfluenter)*. La idea de generosidad se expresa de la misma manera en 2 Cor 8,2; 9,11-13; Rom 12,8. Por lo que se refiere a la expresión μὴ ὀνειδίζοντος (Vulgata: *non improperat): sin reproche*, hay que notar que el sentido es el siguiente: Dios no reprocha a los que le dirigen súplicas ni siente pesar por los beneficios ya concedidos, contrariamente a los hombres, que con frecuencia parecen reprochar a los pobres la limosna que les dan. El libro del Eclesiástico recomienda varias veces no reprochar después de haber dado [66]. La única condición que exige Dios para dar generosamente es la oración llena de confianza [67]. Pidamos como Salomón, y obtendremos, como él, la sabiduría y todos los demás bienes [68].

La oración, para ser eficaz, debe ir acompañada de la fe. Por eso dice Santiago: *Pero pida con fe, sin vacilar en nada* (v.6). Esta *fe* (πίστις) no designa propiamente la virtud infusa de la fe, sino

53 J. Chaine, o.c. p.8. En el libro de la Sabiduría (c.9) se pide también a Dios la sabiduría para obrar sabiamente.
54 Cf. Prov 2,6; Eclo 1,1; Sab 7,17; 8,21; 9,4.
55 28,12ss.
56 Prov 1,7.
57 1 Cor 2,12-16.
58 Ef 1,17.
59 Ef 1,7-10; 3,8-14.
60 Ef 5,15-16.
61 1 Cor 1,18-25; 2,5.12-13; 3,18-20.
62 1 Cor 1,17-24.26.31.
63 A. Charue, o.c. p.396; De Ambroggi, o.c. p.28.
64 Mt 7,7.
65 Mt 5,45.
66 Eclo 18,15-18; 20,14ss.
67 Mt 21,22; Mc 11,24.
68 1 Re 3,11ss.

la confianza, la esperanza cierta de obtener todo lo que pedimos. Una tal confianza se funda en la promesa de Cristo, el cual ha prometido: «Todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará» [69]. Por eso, el hombre ha de pedir a Dios con toda su alma, sin dudar. Porque *quien vacila* (lit.: *juzga) es semejante a las olas del mar...* (v.6b). Santiago pone aquí en guardia a los cristianos contra los espíritus críticos, que todo lo quieren juzgar y discutir. Este querer juzgarlo todo puede llevar, en el aspecto religioso, al escepticismo práctico, que mataría de raíz el espíritu de oración.

Santiago ilustra a continuación, mediante la imagen de *las olas del mar movidas por el viento,* la importancia que tiene una actitud firme en la oración. «Si falta la fe—dice San Agustín [70]—, la oración perece...; la fe es la fuente de la oración». Jesús reprochó a San Pedro, cuando estaba para sumergirse en medio de las olas encrespadas del mar, su poca fe [71]. La comparación tomada del mar revuelto es muy apropiada para designar al alma vacilante. En el Antiguo Testamento también se emplea la imagen del mar agitado como símbolo del alma voluble e inestable [72], que nunca puede estar en reposo.

Una oración hecha en semejantes condiciones, es decir, con fe vacilante, no puede ser escuchada, porque desagrada a Dios (v.7). El hombre que vacila es porque tiene su alma dividida en sentimientos contrarios, y es sacudida por los acontecimientos como las olas por el viento. El ἀνήρ δίψυχος = *varón indeciso* (v.8), designa al hombre de doble alma, dividido entre dos sentimientos o dos pensamientos: por una parte espera ser escuchado, y por otra teme que Dios no le oiga [73]. El Antiguo Testamento también nos habla del hombre de *doble corazón (beleb waleb)* [74], que corresponde al δίψυχος de nuestra epístola. Rabí Tanchuma dice en su *Midras,* a propósito del Deuteronomio 26,16: «He aquí que la Escritura advierte a los israelitas y les dice: Cuando oréis a Dios, no debéis tener dos corazones, uno vuelto hacia Dios, y el otro hacia un objeto diferente» [75]. Y también es muy conocida la sentencia de nuestro Señor: «Nadie puede servir a dos señores» [76].

[69] Mc 11.24.
[70] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 15.
[71] Mt 14,31.
[72] Cf. Jer 49,23; Is 57,20.
[73] El v.8 se ha de considerar como formando un todo con el precedente, aunque la Vulgata y Nácar-Colunga los separen con un punto y la Vulgata haya añadido *est* para dar sentido independiente al v.8.
[74] Sal 12,3; 1 Crón 12,33; Eclo 1,28; 2,12-14.
[75] H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* vol.3 p.751.
[76] Mt 6,24. Cf. J. F. OSCAR SEITZ, *Antecedents and Signification of the Term «dipsyjos»:* J BL (1947) 211-219.

El pobre y el rico ante la prueba. 1,9-11

[9] Gloríese el hermano pobre en su exaltación, [10] el rico en su humillación, porque como la flor del heno pasará. [11] Se levantó el sol con sus ardores, secóse el heno, se marchitó la flor y desapareció su belleza. Así también el rico se marchitará en sus empresas.

El autor de nuestra epístola, después del paréntesis sobre la necesidad de pedir la sabiduría para saber gozar en las tribulaciones (v.5-8), vuelve a hablar de la alegría que el cristiano debe experimentar en medio de las aflicciones de la pobreza. Y comienza con una aplicación práctica: el pobre *ha de gloriarse* [77], porque su condición humilde es ensalzada. El rico ha de encontrar en su propia fragilidad motivos para glorificar al Señor (v.9-10).

El hermano *pobre* [78] designa al cristiano humilde, modesto por su condición social, más bien que al pobre en bienes de fortuna. Viene a ser como el continuador de los *Anawim,* de los cuales nos habla el Antiguo Testamento y anuncia su exaltación [79]. El estado humilde que ocupan en la Iglesia les confiere en ella una dignidad que basta para consolarles en su miseria, porque de este modo cumplen la bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres de espíritu» [80], y se asemejan más a su Maestro divino.

La *exaltación* del pobre no se refiere aquí a un cambio brusco de fortuna, como el que nos cuenta el final del libro de Job; ni tampoco a la recompensa sobrenatural en la otra vida—de esto nos hablará en el v.12—, sino al estado actual del humilde, en cuanto que es una perfección moral, consecuencia de las pruebas y de la posesión de la sabiduría. La exaltación de los humildes formaba parte del programa mesiánico [81]. El cristiano ha de regocijarse a causa de su dignidad de hijo de Dios, de hermano de Cristo, de heredero del reino de los cielos. Esto le confiere tal nobleza, que bien puede gloriarse.

Santiago nos presenta a continuación una antítesis encantadora: del mismo modo que el pobre se gloría en su exaltación, así el rico ha de gloriarse *en su humillación* (v.10). ¿De qué humillación se trata? No parece aludir a una ruina material causada por la prueba, ni a una humillación moral, sino más bien quiere decir que el rico ha de gloriarse de su fragilidad. Los cristianos ricos—de los cuales se trata aquí—son invitados a complacerse, a buscar motivos de confianza y alegría, no en sus bienes terrenos, sino en el pensamiento de su fragilidad y de la caducidad de las riquezas [82]. Porque el rico con sus riquezas *pasará como la flor del heno* (v.10), es decir, será pronto despojado de sus riquezas por la muerte, del mismo

[77] Καυχάσθω implica no sólo la idea de gloriarse, sino también la de saber discernir las verdaderas realidades espirituales y complacerse en ellas. Cf. Jer 9,22s; 1 Cor 1,31. Véase J. M. BOVER, *Gloriamur in spe, Rom 5,2:* Biblica 22 (1941) 41-45.
[78] La expresión ὁ ταπεινός, que corresponde al hebreo *'ani* o *'anaw,* Is 11,4; 14,32.
[79] Cf. 1 Sam 2,7s; Sal 72,4.12; Lc 1,52.
[80] Mt 5,3.
[81] Cf. Is 11,3-4; 61,1-2; Jer 23-26.
[82] A. CHARUE, o.c. p.397.

modo que la hierba pierde en seguida su belleza [83]. Esta imagen está tomada de Is 40,6-8, en donde también se habla de la caducidad de la belleza de la flor [84].

La idea que aflora de la comparación de todos estos textos es la de la *caducidad* y *vanidad* de las ventajas humanas, es decir, aquí de las riquezas.

Algunos autores, sin embargo, piensan que en este pasaje se habla del rico en general, cristiano o no cristiano. En cuyo caso nuestro autor diría con severa ironía: Que se gloríe el rico en sus riquezas, pues son cosas efímeras, que pasarán como flor de hierba (San Beda, Ceulemans, etc.). Así interpreta también este versículo el P. Teófilo García de Orbiso [85], el cual añade que no se da el nombre de *hermano* al rico, ya que se trataría de uno que o no es cristiano o es un mal cristiano.

A continuación (v.11) el autor sagrado explica y desarrolla la idea contenida en el v.10. Se trata de un fenómeno corriente en Palestina: el viento caliente del desierto, que sopla de la parte oriental, seca y abrasa toda vegetación. El término griego καύσων (Vulgata: *ardor)* puede significar bien sea «calor», «ardor» [86], o bien «viento caliente» [87]. Este último sentido parece aquí el más apropiado, porque, si se refiriese al calor del sol, tendría αὐτοῦ después de καύσωνι [88]. Además, en el texto de Is 40,6-8, al cual alude Santiago en este versículo, se habla del «soplo de Yahvé» *(ruah qadim)*, que es el viento del oriente, el que seca y quema todo lo que encuentra, haciendo *desaparecer su belleza* [89]. Esto mismo es confirmado por lo que sigue en el versículo 11 de nuestra epístola, que está tomado evidentemente de Is 40,7.

Finalmente, viene la aplicación a los ricos: *así también el rico se marchitará en sus empresas* (v.11b). El rico recibe una lección útil y elevada: el fracaso de sus empresas le será provechoso. La expresión *en sus empresas* se podría entender en sentido moral: de la conducta, del comportamiento en la vida (cf. v.8); sin embargo, la Vulgata y Sant 4,13 parecen apoyar con fuerza el sentido literal: viajes emprendidos por asuntos comerciales, especulaciones comerciales.

El tema de la caducidad de las riquezas es frecuente en la Sagrada Escritura [90] y en la literatura clásica [91]. En el Antiguo Testamento, las riquezas eran deseadas y consideradas como una bendición del cielo [92]. Por eso, Job y Tobías se sienten dichosos al

[83] Cf. Job 14,2; Sal 37,2.
[84] Cf. 1 Pe 1,24s.
[85] O.c. p.90.
[86] Gén 31,40; Mt 20,12.
[87] Os 12,2; Ez 17,10; Jon 4,8.
[88] El αὐτοῦ es añadido por los mss.88,915 ff(=Corbeiensis) y la versión sir. Pesitta.
[89] El término εὐπρέπεια designa la bella apariencia, la belleza; πρόσωπον, con el sentido derivado del hebreo *panim*, significa «la superficie» de una cosa, «el aspecto exterior», «las apariencias».
[90] Cf. 1 Sam 2,5.7; Job 24,24; 27,13-23; Sal 49,16-20; Eclo 11,20; Sab 5,8-9; Mt 6,19; Lc 12,16-21; 16,19-31.
[91] HESÍODO, *O. et J.* 5; EURÍPIDES, *Troad.* 610-611.
[92] Eclo 11,14.

recuperar sus bienes [93]. Santiago se eleva por encima de estas miras demasiado terrenas, y declara la prueba de la pobreza un medio de perfección más elevado y un motivo que puede asegurar la salvación eterna.

La recompensa prometida a la prueba. 1,12

[12] Bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman.

La perspectiva se ensancha en este versículo. Ya no se trata de regocijarse en la tribulación a causa del progreso moral que de ella dimana, sino a causa de la recompensa que merece. *Bienaventurado el varón que soporta la tentación* (v.12). Esta bienaventuranza es la traducción de la expresión hebrea *'aserei ha'is 'aser*, que se lee frecuentemente en los Salmos y en los libros Sapienciales [94]. En el Nuevo Testamento, si exceptuamos Rom 4,8, que cita el salmo 32,2, las bienaventuranzas son expresadas de un modo algo distinto [95]. Nuestra epístola conserva, pues, la expresión propia del Antiguo Testamento [96].

El varón de condición humilde, que soporta la prueba y triunfa de ella, es beatificado. Las obras buenas, especialmente los sufrimientos soportados por amor de Dios, merecen premio delante de El. Por eso, los que tal hagan *recibirán la corona de la vida* eterna. Los antiguos solían llevar en las fiestas y banquetes coronas de guirnaldas, de flores o de laurel, para expresar su alegría. Posteriormente vino a ser el signo de la victoria y de la realeza. La *corona* en este pasaje es, por lo tanto, el símbolo de la alegría y de la dignidad, de la recompensa y de la victoria. Aquí se trata de una corona determinada y bien conocida—τὸν στέφανον, con artículo—: es la corona de la vida eterna, prometida a los que hayan amado a Dios sobre todas las cosas. Jesucristo había declarado bienaventurados a los pobres «porque de ellos es el reino de los cielos» [97]. Estos participarán en el cielo de las alegrías y de la recompensa por la victoria obtenida sobre las aflicciones de este mundo. La imagen de la *corona* simboliza la participación de esos cristianos en el reino de Cristo, fuente de triunfo y de alegría. En este sentido nos habla San Pablo de la «corona de justicia» [98]; San Pedro de la «corona inmarcesible de la gloria» [99], y el Apocalipsis, de la «corona de la vida» [100]. Cristo victorioso aparece en el Apocalipsis [101] ceñido

[93] Acerca de la función pedagógica de los bienes temporales en el A. T., véase I. TELL, *Gli oggetti e i motivi della fiducia in Dio nella pietà del Salterio:* Scuola Cattolica 70 (1942) 48-55.109-129.281-302.348-365.415-427.
[94] Sal 1,1; 32,2; 34,9; Job 5,17; Eclo 14,1,22.
[95] Cf. Mt 5,3-11; 16,17; Lc 1,45; Jn 20,29; 1 Pe 3,14; Ap 1,3.
[96] J. CHAINE, o.c. p.17. Cf. S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento:* EstE 34 (1960) 57-88.
[97] Mt 5,3.
[98] 2 Tim 4,8.
[99] 1 Pe 5,4.
[100] Ap 2,10.
[101] Ap 4,2; 14,14; 19,12.

con una corona, lo mismo que la Mujer vestida de sol [102], y los cristianos permanecieron fieles en las persecuciones que el Imperio romano declaró a la Iglesia. Todos ellos llevan coronas porque son vencedores y reinan con Cristo [103].

Los mártires cristianos constituyen el ejemplo más claro de la promesa anunciada por Santiago. Ellos realizaron de una manera perfecta lo que el Apocalipsis desea a la iglesia de Efeso: «Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida» [104]. Esta corona *la prometió Dios a los que le aman* (v.12b) [105].

El fiel ha de procurar ordenar todo en este mundo a la perfección, especialmente la prueba, porque de esta manera se prepara la corona de la gloria eterna. Este motivo constituirá una fuente de consuelo para los afligidos y les dará fuerzas para recibir y soportar las pruebas con alegría. Las aflicciones son un excelente medio para probar el amor verdadero para con Dios.

EL ORIGEN DE LA TENTACIÓN. 1,13-18

Después de hablar de la utilidad de las pruebas para perfeccionar al hombre moralmente y obtenerle la bienaventuranza eterna, pasa ahora Santiago a instruir a los fieles sobre las tentaciones propiamente dichas.

La tentación no procede de Dios. 1,13

13 Nadie en la tentación diga: Soy tentado por Dios. Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie.

Santiago no intenta dar aquí un análisis completo de la tentación, sino que recuerda simplemente, por una parte, la incompatibilidad de Dios y del mal (v.13a), y, por otra, la entera responsabilidad del pecador (v.13b-15). El autor sagrado pone en guardia al fiel que ya ha pecado, contra una excusa fácil de la falta cometida, y tal vez trate de responder a una objeción: ¿Cómo es posible que Dios, siendo bueno, nos solicita al mal? Ciertos fieles debían atribuir a Dios la causa de su propia culpabilidad [106]. El libro del Eclesiástico ya había precavido a sus lectores contra el mismo error [107], y lo mismo hace el libro de los Proverbios [108].

La epístola de Santiago responde a la objeción, afirmando que *nadie en la tentación diga: Soy tentado por Dios.* Porque Dios no es tentador. Dios es la misma santidad, tanto en sí mismo como en sus obras, y no puede inducir al mal ni ser el origen de algún mal.

[102] Ap 12,1.
[103] Ap 2,10; 3,11. Cf. A. CHARUE, o.c. p.398.
[104] Ap 2,10.
[105] El verbo επηγγείλατο = «prometió», no tiene sujeto en los códices BSA 323 81, P23. 794, 206,ff, armena y copta. Otros códices (1175, 547, 1852, 255 ps vg) añaden ὁ Θεός; y algunos otros (P y la familia K) se inclinan por (ὁ) Κύριος. La lección mejor es, sin duda, la que no expresa el sujeto, ya que era costumbre entre los judíos evitar, en lo posible, el nombre de Dios cuando podía ser sobrentendido.
[106] Cf. 1 Cor 10,13.
[107] Eclo 15,11-20.
[108] Prov 19,3.

Por consiguiente, decir que Dios tienta es contradecir lo que nosotros sabemos de El.

El verbo πειράζειν significa *tentar, impulsar al mal.* Si se entiende en sentido amplio de «someter a una prueba», en este caso Dios puede tentar, como vemos, por ejemplo, en el caso de Abraham [109]. En este sentido decía San Agustín: «Est enim tentatio adducens peccatum qua Deus neminem tentat, et est tentatio probans fidem qua et Deus tentare dignatur» [110]. Sin embargo, el significado ordinario de πειράζειν es el de *impulsar al mal* en sentido peyorativo, el de inducir de una manera positiva al pecado, lo cual repugna a la santidad divina. Si el *Padre nuestro* pide a Dios: «no nos pongas en la tentación», es que la lengua y el pensamiento hebreo no suelen distinguir entre lo que Dios quiere positivamente y entre lo que Dios solamente permite. Todo lo atribuyen a Dios directamente, sin tener en cuenta las causas segundas [111]. La malicia de las tentaciones es imputable al demonio, que es el padre del pecado y de la muerte [112] y el *tentador* por antonomasia [113].

Como confirmación de lo dicho, el autor sagrado aduce una prueba deducida de la santidad divina: *Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie* (v.13). La Vulgata ha entendido la frase griega aducida en sentido activo: «intentator (= non tentator) malorum». Sin embargo, todos los autores modernos la entienden en sentido pasivo: «no puede ser tentado al mal», porque así se evita una tautología con lo que sigue: *no tienta a nadie.* El autor sagrado quiere decir que, por el hecho de ser Dios santo, es incapaz de querer el mal, y tampoco puede ser *tentado de tentarnos a nosotros,* es decir, de inducirnos al mal.

La tentación proviene de la condición humana, 1,14-15

14 Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen. 15 Luego la concupiscencia, cuando ha concebido, pare el pecado, y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte.

Al argumento metafísico, deducido de la santidad de Dios (v.13), Santiago añade otro argumento psicológico, tomado de nuestra experiencia personal. El pecador tiene conciencia de que la fuente del mal y del pecado está en el fondo del corazón humano. La verdadera causa de la tentación al mal es la propia concupiscencia, es decir, aquella perversa inclinación al mal que es causada en el hombre por el pecado original, la cual permanece en el hombre incluso después del bautismo [114]. Aunque la concupiscencia no es

[109] Gén 22,1ss; Heb 11,17.
[110] *Serm.* 71,10: PL 38,453.
[111] Cf. 2 Sam 24,1. Sin embargo, la teología posterior del libro 1 Crón 21,1 atribuye a Satanás la falta de David, y no a Yahvé. Otro tanto parece hacer el libro de los Jubileos (17,16) cuando corrige el Gén 22,1: no fue Dios el que tentó a Abraham, sino el demonio Mastema. Véase también Eclo 15,11-20. Cf. A. CHARUE, o.c. p.399.
[112] Sab 2,24.
[113] 1 Tes 3,5; cf. Mt 4,1. Véase SAN BEDA, PL 93,14.
[114] Rom 1,24; 6,23; 7,7s; Jn 8,44.

pecado, sin embargo, proviene del pecado y arrastra al pecado [115]. «Santiago conoce—dice el P. Teófilo García de Orbiso—otras fuentes de la tentación: el mundo y el demonio, contra los cuales previene a los fieles (1,27; 4,4.7). Pero aquí habla de la causa próxima e íntima de la concupiscencia mala que se encuentra en toda tentación, y a la que vienen a reducirse tanto el mundo como el demonio en cuanto que sólo por medio de ella pueden obrar en la voluntad humana» [116].

La concupiscencia *atrae* y *seduce* al hombre [117] como una mujer de mala vida, la cual con sus artes trata de seducir a los hombres [118]. El autor sagrado posiblemente tenía en su mente la imagen de la cortesana. En cuyo caso habría perfecta continuidad entre el v.14 y 15. La concupiscencia es personificada en el v.15 como una meretriz que seduce, concibe y pare. De este modo, Santiago describe plásticamente el proceso de la tentación, que de la sugestión pasa al placer, al consentimiento y a los efectos del pecado [119]. Se trata del pecado totalmente desarrollado, que después de su nacimiento crece y, cuando llega a su pleno desarrollo, produce su fruto. El fruto del pecado consumado es *la muerte:* la muerte espiritual del alma, que es privada de la gracia, y la muerte eterna en el infierno para el que no se arrepienta. San Agustín tiene también este bello pensamiento: «Si peccatum non times, time quod perducit peccatum. Dulce est peccatum sed amara est mors. Ipsa est infelicitas hominum: propter quod peccant, morientes hic dimittunt et ipsa peccata secum portant» [120].

El proceso y el resultado de la tentación consentida forman contraste con el proceso y el resultado de las pruebas soportadas por amor de Dios. Las pruebas purifican la fe; la fe produce la paciencia; la paciencia, la perfección, y la perfección es recompensada en el cielo. Por el contrario, la concupiscencia es causa de la tentación, ésta engendra el pecado, y el pecado la muerte. Estío observa, contra Lutero y Calvino, que en nuestro versículo la concupiscencia es bien distinta del pecado, como enseña el concilio Tridentino [121]. Ciertos autores ven en el v.15 expresada la distinción entre pecados graves y leves. Sin embargo, creemos que en este versículo se trata únicamente del pecado grave, que es el que causa la muerte del alma.

115 Cf. Conc. Tridentino, ses.5 can.5: D 792.
116 Teófilo García de Orbiso, o.c. p.95.
117 Los dos participios ἐξελκόμενος y δελεαζόμενος representan al hombre en el momento en que bajo el influjo de la concupiscencia camina hacia el pecado. Estos términos están tomados del arte de cazar y de pescar. El primero significa, en sentido propio, la acción con la que los cazadores tratan de atraer los animales para sacarlos de sus escondites. El segundo se dice de los peces, que son seducidos por el cebo.
118 Prov 7.
119 San Justino *(Diál. con Trifón* 100,5s) emplea, en el mismo sentido metafórico que nuestra epístola, los términos συλλαμβάνω y τίκτω: «Eva concibió de la serpiente el pensamiento y parió el pecado y la muerte».
120 *Serm.* 58,8: PL 38,398
121 Ses.5 can.5: D 792. Cf. De Ambroggi, o.c. p.32; J. Chaine, o.c. p.22.

De Dios proceden todos los bienes. 1,16-18

16 No os engañéis, hermanos míos carísimos. 17 Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración. 18 De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad, para que seamos como primicias de sus criaturas.

El autor sagrado vuelve como a coger el hilo de la argumentación del v.13, para poner de manifiesto la bondad inmutable de Dios. *No os engañéis, hermanos míos carísimos,* porque de Dios no proviene ninguna clase de mal, sino toda clase de bienes. El v.17 precisa de una manera sintética los bienes que proceden de Dios: *Todo buen don* (δόσις) *y toda dádiva* (δώρημα) *perfecta viene de arriba.* El término δόσις designa, bien sea el acto de dar o bien el don mismo. Aquí es preferible el significado de *don,* por el paralelismo con δώρημα, el cual significa también *don, dádiva* [122]. La epístola no determina qué dones son éstos, sino que se coloca en un punto de vista general. Se podrían incluir en el término *gracia,* tomado en sentido amplio.

Todos estos dones *descienden del Padre de las luces* (v.17b). Aquí se toma Padre en el sentido de creador, de autor de una cosa. En el mismo sentido, San Pablo llama a Dios «Padre de las misericordias» [123], «Padre de la gloria» [124]. Las *luces* designan los astros [125]. La idea de Dios creador y señor de los astros es frecuente en la Biblia [126]. «Bendito sea el Señor nuestro Dios, que ha formado los astros», dice la oración judía del *Sema.* La expresión Dios «Padre de las luces» ha de entenderse aquí, ante todo, en sentido propio, pero no se excluye—antes bien, parece insinuado por la antítesis con ἀποσκίασμα = sombra—el sentido alegórico. Dios, que ha sido el Creador de las lumbreras celestes y en el que no existe sombra alguna, es la luz y la fuente de toda luz moral [127]. De El sólo pueden proceder los bienes y la felicidad.

Santiago continúa inspirándose en el lenguaje astronómico. Por eso añade: *En el cual* (en Dios) *no se da mudanza* [128] *ni sombra de alteración* (v.17c). El autor sagrado parece referirse al eclipse (ἀποσκίασμα) o al oscurecimiento debido al movimiento sideral de los astros. Dios, en cuanto que es la fuente de toda luz y Creador de todos los astros, no conoce ninguna variación ni está sometido

122 Es usado sólo aquí y en Rom 5,16, en donde se aplica a la redención. Dudan los autores sobre la puntuación del fin de la frase. Algunos ponen coma después de ἐστιν, como hace Nácar-Colunga. En cuyo caso lo que sigue sería una especie de aposición a lo que precede. La Vulgata lo ha entendido así también: «desursum est, descendens a Patre luminum». Esta puntuación parece conferir a la frase un ritmo más armónico. Sin embargo, la mayoría de los autores une ἐστιν a lo que sigue, suponiendo una forma perifrástica, coincidiendo así con la versión de la Pesitta y de la Vetus Latina: «desursum descendit».
123 2 Cor 1,3.
124 Ef 1,17.
125 Jer 4,23.
126 Gén 1,14-18; Jer 31,35; Sal 136,7; Eclo 43,1-9.
127 Cf. Is 60,19; 1 Pe 2,9; 1 Jn 1,5.
128 Παραλλαγή, término empleado en astronomía para indicar el movimiento de los astros. Hoy todas las ediciones adoptan la lección τροπῆς ἀποσκίασμα de ACKLP, Vulgata. El códice Vaticanus (B) tiene, sin embargo: «en el cual no existe ninguna mudanza proveniente del movimiento de la sombra».

a ninguno de los eclipses de los astros. Su luz es siempre la misma; es decir, en Dios no hay ninguna imperfección. Esta inmutabilidad de Dios es expresada en el Antiguo Testamento contraponiéndola a las mutaciones de los astros. De Dios sólo proceden las cosas buenas; por eso, atribuir a Dios la solicitación al mal es una verdadera blasfemia.

Una prueba de la bondad divina es nuestra regeneración. Dios es verdaderamente Padre para nosotros, pues *por su propia voluntad nos engendró* (v.18). Es decir, nos dio la vida de una manera puramente gratuita [129] y sin mérito alguno por nuestra parte [130]. Mas no sólo nos infundió la vida natural, sino sobre todo la vida sobrenatural, que nos comunicó mediante la gracia santificante, constituyéndonos verdaderos hijos suyos [131]. Se trata, por consiguiente, del nacimiento sobrenatural de los cristianos, especialmente de los judíos convertidos, a los cuales va dirigida la epístola. Esta regeneración espiritual era operada por el bautismo, al que seguramente se alude aquí [132]. El autor sagrado ve en la vocación cristiana una nueva creación, a la manera de San Pablo [133] y de San Juan [134].

La metáfora del nacimiento espiritual se encuentra ya en Deut 32,18, en donde se habla de Israel en sentido colectivo, a quien Dios formó y engendró. Los autores del Nuevo Testamento han aplicado las imágenes de nacimiento, regeneración, filiación, directamente a los individuos, y las han trasladado al orden sobrenatural. La idea de un nuevo nacimiento aplicada al ingreso en la Iglesia se encuentra varias veces en el Nuevo Testamento [135].

¿Cómo se realizó el nacimiento espiritual? *Por la palabra de la verdad*, es decir, por medio de la predicación del Evangelio. San Pablo dice también en este sentido: «Vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud» [136]. Y en la primera a los Corintios [137] afirma aún con mayor fuerza: «Yo fui quien os engendró en Cristo por el Evangelio». Lo mismo enseña San Pedro: «Dios, por su gran misericordia, nos reengendró a una viva esperanza» [138]. Y poco después añade: «Fuisteis engendrados, no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios» [139].

La *palabra de la verdad* designa la Ley mosaica en el salmo 119,43. En San Pablo, *la palabra de la verdad*, con el artículo, es la revelación cristiana [140]. En nuestro texto es el Evangelio. Pero no sólo en tanto

[129] Βουληθεῖς (Vulgata: «voluntarie») no se distingue ordinariamente de θέλων en el griego helenístico. Aquí designa el libre decreto de la voluntad divina. Es totalmente arbitrario el que los calvinistas se hayan servido de este texto para negar la libertad humana en las cosas de la salvación, pues esta cuestión ni siquiera está propuesta en la mente del autor.

[130] Cf. Ef 1,5.

[131] Cf. Jn 1,13; 1 Pe 1,3; 1 Jn 3,9.

[132] Cf. BONNETAIN, en DBS III col.1088.

[133] 2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 2,10; Col 3,9s.

[134] Jn 1,12s; 3,3.5-8; 1 Jn 3,9; 4,7; 5,1.4.18.

[135] 1 Pe 1,3; Jn 3,3-10.

[136] Ef 1,13.

[137] 4,15.

[138] 1 Pe 1,3. Cf. L. E. ELLIOT-BINSS, *James 1,18: Creation or Redemption?*: NTS (1956) 148-161; C. M. EDSMAN, *Schopferwille und Geburt, Jac 1,18. Eine Studie zur altchris. Kosmologie*: ZNTW 38 (1939) 11-44.

[139] 1 Pe 1,23.

[140] Cf. 2 Cor 6,7; Ef 1,13; Col 1,5; 2 Tim 2,15.

que es predicado, sino también como operación poderosa y eficaz de Dios. La Palabra de Dios se considera en la Biblia como la ejecutora de su voluntad [141].

Los cristianos, a los que se dirige Santiago, fueron regenerados *para que fuesen como primicias de sus criaturas*. El pronombre indefinido τινα sirve para suavizar un término que, yendo solo, parecería demasiado categórico [142]. De ahí que se pueda traducir por *como, en cierto modo*. El término *primicias* no ha de ser entendido en el sentido de la antigua ceremonia judía, según la cual se ofrecían en el templo los primeros frutos, con el fin de reconocer la soberanía de Dios sobre toda la cosecha y poder después disponer libremente del resto [143]. El sentido que tiene aquí es más bien el que ya tiene en otros lugares de la Sagrada Escritura, en donde significa simplemente lo que viene antes de la masa: Israel, que se acercó a Dios antes que las naciones [144]; los corintios se convirtieron antes que el resto de la Acaya [145]. Del mismo modo, los cristianos, a los que va dirigida nuestra epístola, fueron los primeros en convertirse a la fe de Cristo [146] y son, en consecuencia, como las primicias de todas las criaturas. Por eso mismo, San Pablo compara los cristianos a las *primicias* en Rom 16,5; 1 Cor 16,15. Otros autores, sin embargo, entienden *primicias* en el sentido de *la parte mejor* de una cosa. Los cristianos serían la parte más noble y digna de toda la creación a causa de su dignidad de hijos de Dios [147].

DEBERES DEL CRISTIANO RESPECTO DE LA PALABRA DE DIOS. 1,19-27

Docilidad a la Palabra de Dios. 1,19-21

[19] Sabéis, hermanos míos carísimos, que todo hombre debe ser pronto para escuchar, tardo para hablar, tardo para airarse, [20] porque la cólera del hombre no obra la justicia de Dios. [21] Por esto, deponiendo toda sordidez y todo resto de maldad, recibid con mansedumbre la palabra injerta en vosotros, capaz de salvar vuestras almas.

Después que Santiago ha hablado de la Palabra de Dios, pasa ahora a indicar los deberes principales del hombre para con esa Palabra. En primer lugar hay que saber escucharla. El Evangelio exige nuestra cooperación. La expresión *sabéis* corresponde al griego ἴστε —forma clásica en lugar de la helenística οἴδατε, que es más común—, que es la lección de los mejores códices (BSAC, Vulgata, Bohaírica). Para algunos autores sería un imperativo [148]; para otros, con más razón a nuestro entender, sería más bien un indicativo que recuerda cosas ya conocidas de los lectores [149]. De hecho, todo lo

[141] Gén 1,3ss; Is 55,10s; Sal 33,6; 107,20.

[142] F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* p.145.

[143] Ex 22,29s; Dt 18,4.

[144] Cf. Jer 2,3 según la interpretación de FILÓN, *De spec. leg.* 4,180.

[145] 1 Cor 16,15.

[146] A. CHARUE, o.c. p.401.

[147] TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.102.

[148] A. CHARUE, o.c. p.401s.

[149] J. CHAINE, o.c. p.27; CAMERLYNCK, o.c. in h.l. Así lo ha entendido también la Vulgata: «Scitis».

que sigue se encuentra sustancialmente en los Proverbios [150], en el Eclesiastés [151], en el Eclesiástico [152] y en las máximas de los autores profanos [153].

Santiago llama a sus lectores *hermanos míos carísimos*. Es una expresión de ternura con la que suele comenzar un nuevo argumento [154]. Por eso aquí comienza también un nuevo período.

Todo hombre—dice nuestra epístola—*debe ser pronto para escuchar, tardo para hablar* (v.19). Esta máxima, que es inculcada en los libros Sapienciales y en la sabiduría de todos los pueblos, ha de cumplirse de un modo especial cuando se trata de escuchar la Palabra de Dios, bien sea en las asambleas litúrgicas [155] o bien en otro lugar. Santiago inculca aquí una máxima que los sabios daban frecuentemente a sus discípulos en los libros Sapienciales [156]. Otro tanto hacían los rabinos, como se ve por los paralelos aducidos por Strack-Billerbeck [157], y los autores paganos [158]. Zenón, por ejemplo, decía: «Tenemos dos orejas y una boca a fin de que escuchemos más y hablemos menos» [159].

Santiago exhorta a los fieles a no querer erigirse en seguida como maestros, sino antes aprender bien y meditar profundamente la Palabra de Dios.

El cristiano ha de ser también *tardo para hablar*, porque de la lengua locuaz pueden provenir muchos males morales [160]. Además, este consejo es una norma de prudencia, pues así se evita la nota de locuacidad y el desprecio de los hombres sensatos.

A continuación añade el autor sagrado que el hombre *ha de ser tardo para airarse*. Santiago seguramente habla aquí de la cólera, porque ésta lleva a interrumpir la enseñanza, turba las ideas y da libre curso a palabras desordenadas. La misma asociación de ideas la encontramos en Luciano [161]. También los libros Sapienciales recomiendan ser lentos en la cólera [162]; y lo mismo hacen los filósofos [163]. En el v.20, Santiago da la razón de por qué el hombre ha de ser lento en la cólera: porque ésta *no obra la justicia de Dios*. «El que quiere instruir con fruto a los demás ha de escuchar con paciencia y hablar sin cólera» [164]. Además, el que está irritado no realiza *la justicia* que Dios quiere, es decir, no está en condiciones de hacer lo que es justo y santo delante de Dios. Para nuestro autor, como para Jesucristo [165], la justicia de Dios es la conducta virtuosa y meritoria delante de Dios. Para San Pablo, en cambio, la justicia es la *santidad* de Dios, la gracia santificante comunicada al hombre [166]. Otro indicio de que nuestra epístola es anterior a los escritos paulinos.

Una vez puesto el principio (v.19), el autor sagrado pasa a la consecuencia: para cooperar eficazmente con la Palabra de Dios, con

150 13,3; 17,27; 29,20-22.
151 5,2; 7,10.
152 4,29-34; 5,13; 20,5-8.
153 Cf. DE AMBROGGI, o.c. p.36.
154 Cf. Sant 1,2; 2,1; 3,1.
155 1 Cor 14,29.
156 Eclo 5,13; 20,5-8; Prov 1,5s; 10,19; 13,3; 29,20.
157 O.c. III p.753.
158 Cf. ARISTÓFANES, *Thesm.* 177-178; LUCIANO, *Demonactis vita* 51.
159 Cf. DIÓGENES LAERCIO, 7,1,23.
160 Cf. v.26; 3,1-12.
161 *Demonactis vita* 51.
162 Prov 14,29; 16,32; 29,22...
163 SÉNECA, *De ira*; PLUTARCO, *Cato Mi* 1.
164 DE AMBROGGI, o.c. p.36.
165 Mt 5,20; 6,23.
166 2 Cor 5,21; Flp 3,8-11.

el Evangelio, y serle dóciles, es necesario renunciar al mal y a todo lo que incapacita al hombre para recibir y predicar la verdad revelada. Hay que suprimir ante todo los obstáculos, *deponiendo toda sordidez y todo resto de maldad* (v.21). Hay que renunciar no sólo al vicio, a toda mancha moral, sino también a toda manifestación externa —a todo resto de maldad—, como la cólera, etc. El sentido de περισσεία es controvertido. En otros lugares del Nuevo Testamento [167] tiene el sentido de abundancia, que es conservado en nuestro pasaje por la Vulgata: «abundantiam». Sin embargo, en el contexto presente es difícil conservar esta significación, pues no se condena la abundancia del mal, sino el mismo mal [168]. Por eso traducimos ese término por *todo resto* de maldad.

El autor sagrado quiere que los cristianos aparten los obstáculos para recibir la Palabra con dulzura, con mansedumbre; *la palabra injerta* (ἔμφυτος) *en vosotros* (v.21b). El término griego ἔμφυτος, en los clásicos significa propiamente «innato, natural, enraizado». En el contexto presente conviene mejor el sentido de «injertado, enraizado dentro, plantado dentro». Se trata del Evangelio, de la *palabra de la verdad* [169], que nos engendra a una nueva vida. Yahvé había dicho por el profeta Jeremías que en los tiempos mesiánicos escribiría su ley en los corazones [170]. Esta Palabra es *capaz de salvar vuestras almas*, es decir, de regenerarlas con un nacimiento sobrenatural mediante la infusión de la gracia santificante [171]. En esta regeneración, el hombre no puede comportarse de un modo meramente pasivo, sino que ha de cooperar con la acción divina, desechando toda malicia y revistiéndose de mansedumbre para recibir en su corazón la Palabra de Dios de una manera cada día más plena [172].

Recibir la Palabra es una expresión bíblica [173]. No se trata aquí de recibirla por primera vez, sino de comprenderla mejor, de obedecerla mejor. Santiago expresa en este texto claramente la fuerza salvífica del Evangelio, de la que dice San Pablo: «No me avergüenzo del Evangelio, que es *poder* de Dios para la salud de todo el que cree» [174].

Hay que practicarla fielmente. 1,22-25

22 Ponedla en práctica y no os contentéis sólo con oírla, que
os engañaría; 23 pues quien se contente con sólo oír la palabra,
sin practicarla, será semejante al varón que contempla en un
espejo su rostro, 24 y, apenas se contempla, se va y al instante
se olvida de cómo era; 25 mientras que quien atentamente con-

167 Rom 5,17; 2 Cor 8,2; 10,15.
168 J. CHAINE, o.c. p.29.
169 Cf. v.18.
170 Jer 31,33.
171 J. M. LOZANO, *La Palabra que salva nuestras almas (Sant 1,21)*. Virtud y Letras 17 (1958) 149-156.
172 TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.105. Véanse F. OGARA, *Voluntarie genuit nos verbo veritatis ut simus initium aliquod creaturae eius (Iac 1,17-27)*: VD (1935) 130ss; L. E. ELLIOT-BINSS, *James 1,21 and Ez 16,36. An Old Coincidence:* Exp. Tim. (1954) 273.
173 Jer 9,19; Prov 2,1; Lc 8,13; Act 8,14; 1 Tes 1,6; 2,13.
174 Rom 1,16; cf. Ef 1,13.

sidera la ley perfecta, la de la libertad, ajustándose a ella, no como oyente olvidadizo, sino como cumplidor, éste será bienaventurado por sus obras.

El Evangelio exige no solamente que se le escuche, sino que también requiere la cooperación de la voluntad del hombre con el fin de que resulte eficaz en orden a la salvación. No basta con aceptarlo; es necesario practicarlo. La fe ha de ir acompañada de las buenas obras. De este modo, el autor sagrado preanuncia uno de los grandes temas de la epístola: la cuestión de la fe y de las obras [175].

La necesidad de poner en práctica la Palabra de Dios es recalcada por el mismo Jesús en varias ocasiones [176]. Cristo llama *necio* al hombre que escucha sus palabras y no las pone en práctica [177]. También San Pablo enseña lo mismo, empleando expresiones casi idénticas a las de Santiago: «No son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los cumplidores de la Ley; ésos serán declarados justos» [178]. Esta idea es inculcada frecuentemente en el Antiguo Testamento [179].

Los ambientes judíos a los que se dirige nuestra epístola tenían gran necesidad de que se les recordase este principio [180]. Por el hecho de considerarse hijos de Abraham se creían muy por encima de los demás hombres.

En los v.23-24, Santiago explica mediante una bella imagen lo que acaba de decir. Lo mismo que un hombre que se mira al espejo con negligencia no se acuerda después de las manchas que tenía en el rostro, para hacerlas desaparecer, así sucede al hombre que se contenta sólo con oír la palabra del Evangelio sin ponerla en práctica.

Los espejos de los antiguos eran un disco de plata o de una aleación de cobre y estaño pulimentado. Aunque no eran muy perfectos, se podían ver en ellos las manchas o deformidades del rostro. En este texto de Santiago se inspiraron los Padres cuando consideran la Sagrada Escritura como un espejo en el que se ve el cristiano. «Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur —dice San Gregorio Magno— ut interna nostra facies in ipsa videatur; ibi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus: ibi sentimus quantum proficimus, ibi a profectu quan longe distamus» [181].

Pero el autor sagrado no se detiene aquí, sino que opone al transgresor de la ley el que la observa: *quien atentamente considera la ley perfecta..., ajustándose a ella..., será bienaventurado por sus obras* (v.25). El Evangelio es presentado como un espejo sobre el cual se inclina el fiel (παρακύψας) [182] para ver si su conducta es conforme con las exigencias cristianas. El considerar la Palabra divina, no de un modo olvidadizo, sino con el propósito de cumplirla, llevará al fiel a un cambio moral. El Evangelio, comparado con la Ley antigua,

[175] Sant 2,14-26.
[176] Mt 7,24; 12,50; Lc 6,47-49; 8,21; Jn 13,17.
[177] Mt 7,26.
[178] Rom 2,13.
[179] Ez 33,31-32; Dt 15,5; 30,8ss.
[180] Cf. Mt 23,3s; Act 15,10; Rom 2,17-24
[181] *Moralia in Iob* 2,1: PL 75,553.
[182] El verbo παρακύπτω es empleado al hablar de San Pedro y San Juan (Lc 24,12; Jn 20,5.11) cuando se inclinaron sobre el sepulcro para ver el lugar en donde habían puesto el cuerpo de Jesús. En este texto de Santiago, el verbo es empleado en sentido metafórico, refiriéndose a una intensa consideración de la mente.

es llamado *la ley perfecta*, porque, al contrario de la Ley mosaica, conduce a la perfección, es decir, perfecciona la misma Ley mosaica [183]. Además, es llamado *la ley de la libertad*, porque nos libra realmente de la servidumbre de la Ley mosaica, del pecado, de la muerte, y nos hace hijos de Dios [184]. La Ley antigua era, por el contrario, un yugo de esclavitud [185], impotente para borrar el pecado, y que impulsaba a los hombres a servir a Dios más con el temor que con el amor [186].

Santiago no habla directamente de la libertad de las observancias legales. La controversia con los judaizantes no parece que existiese todavía cuando fue escrita la epístola. Más tarde San Pablo hablará de *la libertad* de los cristianos, por la cual no están sometidos a la Ley mosaica. Pero el punto de vista de San Pablo es bastante diverso del de Santiago. Para el Apóstol de los Gentiles, la libertad es una prerrogativa del Evangelio [187].

El que cumple y vive continuamente conforme al Evangelio, vivirá feliz a causa de su buena conducta, porque está en paz con Dios y con su prójimo. También aquí tenemos un eco de la enseñanza de Cristo: «Dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan» [188]. Esta bienaventuranza está ya presente en el testimonio de una buena conciencia, en el aumento de la gracia y de los méritos. Sin embargo, Santiago mira a la bienaventuranza eterna: *éste será bienaventurado por sus obras* (v.25). El Antiguo Testamento proclama con frecuencia feliz al que cumple la Ley [189]. Pero si la felicidad que desea el Antiguo Testamento no sobrepasa la felicidad terrena, Santiago se eleva mucho más alto. Para él la felicidad es la corona de vida que Dios prometió a los que le aman.

No hablar en vano, sino mostrarse generoso. 1,26-27

26 **Si alguno cree ser religioso y no refrena su lengua, se engaña, porque su religión es vana.** 27 **La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo.**

En estos versículos, el autor sagrado hace una aplicación del principio enunciado en el v.22. Santiago afirma que sería una ilusión engañosa el creerse *religioso* (θρησκός) cuando se reduce la religión a demostraciones puramente exteriores [190]. Buenas son las manifestaciones exteriores del culto. Pero pueden hacerse inútiles por la indisciplina de la lengua, porque la lengua nos puede hacer pecar de muy

[183] Cf. Mt 5,17.
[184] Gál 4,24.29; Rom 8,1-4. E. STAUFFER, *Das «Gesetz der Freiheit» (Jac 1,25; 2,12) in der Ordensregel von Jericho:* TLZ (1952) 627-632.
[185] Cf. Act 15,10; Gál 4,3s; 5,1.
[186] Cf. 2 Cor 3,17. Véase M. M. SALES, o.c. p.514.
[187] Rom 8,2; Gál 4,21-31.
[188] Lc 11,28.
[189] Sal 1,1-3; 119,1ss; Eclo 50,30.
[190] El adjetivo θρησκός es un *hapax* en la Biblia; pero corresponde al sustantivo θρησκία, que designa generalmente la religión considerada en sus prácticas exteriores, especialmente las de culto.

diversas maneras [191]. Si se quiere ser verdaderamente piadoso, religioso, hay que refrenarse, y refrenarse en este punto. De lo contrario, *su religión* resultaría *vana.*

La liturgia de la Iglesia aplica este v.26 a San Juan Nepomuceno, mártir del sigilo sacramental.

Los judíos tenían tendencia a descuidar los deberes esenciales de la religión y a preocuparse demasiado de la parte exterior de la religión. Los profetas habían predicado con frecuencia que lo que agradaba a Dios no era la multiplicidad de los sacrificios, sino la práctica de la misericordia y de la justicia [192]. También Jesucristo reaccionó fuerte contra la religión exterior e hipócrita de los fariseos [193]. La *religión pura e inmaculada ante Dios Padre* (v.27), es decir, la religión verdadera, no es la que se preocupa únicamente de las prácticas exteriores, sino la que *ejerce la caridad* y la que preserva al hombre del mundo corrompido.

Santiago enseña que es necesario practicar la caridad fraterna de una manera positiva, socorriendo misericordiosamente a los desvalidos. Cita como ejemplo a *los huérfanos* y a *las viudas*, de los que se habla con frecuencia en el Antiguo Testamento [194]. Jesucristo ha inculcado con su ejemplo y sus palabras la caridad para con los necesitados [195]. Por eso mismo, la comunidad primitiva de Jerusalén organizó desde el primer momento la obra de ayuda a las viudas [196], que después se extendió a toda la Judea [197] y hasta las iglesias de la gentilidad [198]. San Pablo practicó esta virtud organizando colectas [199] para socorrer a los pobres de Jerusalén.

Esta obra de caridad hecha por amor de Dios es un verdadero culto a la Divinidad, constituye la más auténtica religión. Por eso dice muy bien la epístola a los Hebreos: «De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios» [200].

La religión auténtica exige, además, *el conservarse sin mancha en este mundo.* Es necesario luchar contra las tentaciones, las atracciones pecaminosas de este mundo, para mantenerse puro. Porque la pureza de vida conservada por amor de Dios es un verdadero acto de culto. *Mundo*, en nuestro texto, se toma en sentido antropológico, no cosmológico, y designa a los hombres considerados bajo el imperio del mal, o bien el reino del pecado con sus doctrinas y sus ejemplos malos, de los cuales hay que preservarse.

Por el Evangelio sabemos que los fariseos atribuían una importancia primordial a los ritos tradicionales, a las abluciones, a los ayunos,

191 Cf. Sant 3,1-12.
192 Am 5,21-25; Os 6,6; Is 1,11-17; 58,3-7; Miq 6,6-8; Jer 7,21-23.
193 Mt 15,1-10; 23; Mc 7,15ss.
194 Sal 68,6; 146,9; Dt 27,19; Eclo 35,17-18.
195 Mt 25,35-46.
196 Act 6.
197 Act 9,39.
198 1 Tim 5,3-16; cf. SAN IGNACIO M., *Ad Polycarpum* 4,1; SAN POLICARPO, *Ad Philippenses* 4,3.
199 Rom 15,26; Gál 2,10; 1 Cor 16,1-2.
200 13,16.

a las décimas..., en detrimento de muchos de los preceptos del Decálogo o de la caridad [201]. Entre los convertidos del judaísmo debía de persistir en parte ese espíritu formalístico, contra el cual se levanta Santiago.

CAPITULO 2

IMPARCIALIDAD ENTRE EL POBRE Y EL RICO. 2,1-13

El autor sagrado ha hablado en el capítulo anterior de cómo el hombre no sólo ha de limitarse a escuchar la palabra divina, sino a ponerla en práctica mediante una fe operosa. El cristiano ha de obrar siempre en conformidad con su fe. Por eso pasa ahora a hablar de la acepción de personas, considerándola como inconciliable con *la fe* de Cristo [1].

No tener acepción de personas. 2,1-4

1 Hermanos míos, no juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo. 2 Porque si, entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, 3 fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: Tú siéntate aquí honrosamente; y al pobre le decís: Tú quédate ahí en pie o siéntate bajo mi escabel, 4 ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos?

La mención de los huérfanos y de las viudas al final del capítulo anterior tal vez sea el motivo que haya impulsado a Santiago a hablar de la acepción de personas. Si el verdadero espíritu cristiano exige una caridad activa para con los necesitados, el mostrar parcialidad en favor de los ricos en las asambleas cristianas va en contra de los principios del Evangelio. Esta es la razón de que Santiago exhorte a los cristianos a no *juntar la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo* (v.1). Esta fe es la adhesión del intelecto del cristiano a la persona y a la enseñanza de Jesucristo. Es la misma fe que aquella de 1,3, la cual es causa de alegría en el sufrimiento; que eleva al humilde y humilla al rico, que hace esperar la corona de vida [2]. Los cristianos no han de dejarse fascinar por las vanidades de este mundo, porque ellos creen en el Señor de la gloria [3], en Jesús resucitado y entronizado en la gloria de su Padre, en el resplandor incomparable de la Divinidad. Un día también ellos participarán de la gloria de Cristo en el cielo. Por todo lo cual, honrar al rico porque es rico y despreciar al pobre porque es pobre es ir en contra de la misma fe. Santiago ha querido recordar la verdadera gloria de Cristo para dar mayor relieve a la vana gloria de los ricos.

201 Mt 12,9-14; 15,1-6.
1 Sant 2,1-13.
2 Sant 1,2-12.
3 Cf. 1 Cor 2,8.

El principio propuesto en el v.1 es ilustrado por un ejemplo (v.2-4). Los cristianos se encuentran reunidos en *asamblea* [4], cuando entran un pobre y un rico, ambos cristianos. Al rico, vestido espléndidamente (v.2), se le saluda con toda amabilidad y se le conduce a un puesto de honor. Al pobre, con un vestido sórdido debido al uso y a la suciedad, se le dice simplemente con sequedad: *Tú quédate ahí en pie o siéntate bajo mi escabel* (v.3). Hacer esto en una reunión cristiana es algo infamante. La iglesia es tanto para el pobre como para el rico, y hacer muestras de servilismo a los que parecen ricos, mientras se relega a un rincón al pobre, es ser injusto y vano en el juzgar a las personas. Porque el hombre, como ve sólo lo exterior—Dios, en cambio, ve el corazón [5]—, fácilmente se equivoca, dejándose llevar de las apariencias y no juzgando según manda la justicia. El pecado da la acepción de personas, sobre todo en los jueces, magistrados, príncipes, es condenado con frecuencia en los Profetas [6], en la Ley [7] y en los libros Sapienciales [8]. Del Mesías se dice: «No juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra... La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura» [9]. Y, en efecto, Cristo no juzgó según las apariencias, sino según justicia. Por eso recibió con amor a los pobres y los defendió [10]; en cambio, a los ricos los trató con severidad [11]. Esto mismo lo confiesan los fariseos cuando dicen al Señor: «Maestro, sabemos que eres sincero, y que con verdad enseñas el camino de Dios sin darte cuidado de nadie, y que no tienes acepción de personas» [12].

El hecho de tratar bien a una persona porque es rica, va en contra de los principios cristianos de la caridad. Esto significa despreciar a Dios por agradar servilmente a los poderosos. Por eso dice muy bien el autor sagrado: Procediendo de esta manera, *¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos?* (v.4). El verbo διακρίνω tal vez sería mejor traducirlo, como en 1,6, por «dudar, ser inconsecuente, estar dividido en sí mismo». Por consiguiente, se podría traducir: «¿No sois inconsecuentes con vosotros mismos y venís a ser jueces perversos?» En cuyo caso significaría que los cristianos dudan, están divididos entre si atender a Cristo o al mundo. Tienen fe, pero obran como si no la tuvieran. De este modo se evita la tautología al evitar la repetición del verbo *juzgar* [13]. Sin embargo, la mayor parte de los autores entienden el verbo en sentido activo de juzgar, siguiendo a la Vulgata.

4 El término *sinagoga*, empleado aquí, puede significar la asamblea o el local donde se reúne la asamblea (Act 9,2; Mt 4,23; 6,2.5; 9,35). La Vulgata lo ha entendido en el primer sentido: «conventus». La distinción entre *ecclesia* y *sinagoga* en las comunidades cristianas se fue haciendo poco a poco, pues aún en el siglo II se emplea la expresión *sinagoga* para designar las asambleas cristianas: SAN IGNACIO M., *Ad Polycarpum* 4,2; HERMAS, *Mand.* 11,9; *Constitutiones Apostolicae* 3,6.

5 1 Sam 16,7.

6 Am 4,1; 5,10-15; 8,4-7; Is 1,17.23; 5,20-23; 10,1ss; Miq 3,9-12.

7 Lev 19,15; Dt 1,17; 16,19.

8 Prov 18,5; 24,23; Sal 82,2; Eclo 12,1.

9 Is 11,3-5.

10 Mt 5,3; 11,28.

11 Lc 6,24; 16,19-31; 18,24-25.

12 Mt 22,16.

13 J. CHAINE, o.c. p.43-44.

Santiago condena los juicios temerarios, fundados únicamente en apariencias externas. Pero sería falsear el pensamiento del autor sagrado atribuirle la condenación de los signos de respeto que se deben dar a los superiores y a los ancianos.

Superioridad del pobre delante de Dios. 2,5

5 Escuchad, hermanos míos carísimos: ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino que tiene prometido a los que le aman?

El autor sagrado, dirigiéndose a sus lectores como a *hermanos carísimos*, va a mostrarles que el favoritismo hacia los ricos es contrario a las divinas preferencias, que muestran más favor hacia el pobre. Los destinatarios de la epístola sabían por propia experiencia que la mayoría de los cristianos eran gente humilde y pobre [14]. Esto mismo era indicio del favor divino, puesto que les hacía herederos del cielo en lugar de concederles riquezas materiales. Eran pobres *según el juicio del mundo*, pero ricos desde el punto de vista de la fe [15]. Los pobres, por el hecho de no encontrar en este mundo las satisfacciones que tienen los ricos, están más pendientes de la Providencia divina y menos expuestos a los peligros de las riquezas [16]. Por esto mismo, están más libres para amar a Dios [17], y Dios se inclina hacia ellos de preferencia. Porque El es el que «levanta del polvo al pobre y de la basura saca al indigente, para hacer que se siente entre los príncipes y darle parte en un trono de gloria» [18]. El mismo Cristo desaprueba la acepción de personas con su ejemplo, como nota muy bien San Gregorio Magno a propósito del modo diverso de proceder de Jesús con el cortesano de Cafarnaúm [19] y con el siervo del centurión [20]: «Reguli filio per corporalem praesentiam non dignatur adesse, Centurionis servo non dedignatur occurrere. Quid est hoc, nisi quod superbia nostra retunditur, qui in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed honores et divitias veneramur» [21].

Actitud indigna de los ricos. 2,6-7

6 Y vosotros afrentáis al pobre. ¿No son los ricos los que os oprimen y os arrastran ante los tribunales? 7 ¿No son ellos los que blasfeman el buen nombre invocado sobre nosotros?

Despreciar al pobre y ultrajarlo repugna tanto más a la conciencia cristiana cuanto que conoce muy bien las preferencias divinas por el pobre. Dios ensalza al pobre, y ellos le humillan, come-

14 1 Cor 1,26ss.

15 2 Cor 6,10; 8,9; Ap 2,9.

16 Mt 13,22; Mc 10,23; 1 Tim 6,9s.

17 Mt 5,3ss; 19,16-30.

18 1 Sam 2,8; Sal 113,7; Lc 1,52.

19 Jn 4,46-54.

20 Mt 8,5-13.

21 *Hom. 28 in Ev.* festi Ss. Nerei, Achillaei et Pancratii, 12 maii: PL 76,1211s.

tiendo de este modo una verdadera impiedad, pues se oponen al juicio de Dios. «El que desprecia al pobre—dice el libro de los Proverbios [22]—peca». Y, sin embargo, los cristianos ricos, a los que se dirige Santiago, eran los opresores de los pobres (v.6) y cometían con ellos indignas exacciones [23]. Incluso les llevaban ante los tribunales, abusando de su poder, para exigirles cuentas [24]. Por eso, los cristianos, ensalzando a los ricos, obran neciamente, ya que son sus adversarios y los enemigos del nombre cristiano.

Los judíos del Imperio romano gozaban del privilegio de juzgar según su ley, aunque no podían imponer la pena de muerte. El autor sagrado no se refiere aquí a las persecuciones oficiales, sino a la explotación y abuso social de los pobres por parte de los ricos. Esto sucedía de un modo particular en Oriente y hasta entre los mismos judíos [25]. Por eso, los profetas denuncian en sus discursos a los opresores de los huérfanos, de las viudas y de los débiles en general [26].

La conducta de esos ricos deshonra y *blasfema el buen nombre invocado sobre nosotros* (v.7). Su avaricia y sus violencias escandalizan a los humildes y hacen que los infieles desprecien el nombre de Cristo. El *nombre* superior a todo nombre [27] es el nombre de Jesús, el cual *fue invocado sobre nosotros*. ¿En qué ocasión? Probablemente cuando recibieron el bautismo en el nombre de Jesús [28]. En el Antiguo Testamento, pronunciar el nombre de Dios sobre alguno equivalía a ponerlo bajo la protección divina, a declararlo propiedad suya [29]. El mismo modo de hablar se aplica a nuestro Señor Jesucristo en el Nuevo Testamento. Su *nombre* es el único medio de salvación que Dios dio a los hombres sobre la tierra [30]. El *buen nombre* invocado sobre nosotros también se podría entender del apelativo *cristianos*, con el cual empezaron a ser designados los discípulos de Antioquía y después todos los discípulos de Cristo.

La caridad y la misericordia son necesarias. 2,8-13

**8 Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: Amarás
al prójimo como a ti mismo, bien hacéis; 9 pero, si obráis con
acepción de personas, cometéis pecado, y la Ley os argüirá
de transgresores. 10 Porque quien observe toda la Ley, pero
quebrante un solo precepto, viene a ser reo de todos; 11 pues el
mismo que dijo: No adulterarás, dijo también: No matarás.
Y si no adulteras, pero matas, te has hecho transgresor de
la Ley. 12 Hablad y juzgad como quienes han de ser juzgados
por la ley de la libertad. 13 Porque sin misericordia será juzgado
el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio.**

Santiago precisa su pensamiento. Tal vez algún cristiano pudiera excusarse de la actitud tomada respecto de los ricos diciendo

[22] 14,21.
[23] Sant 5,4.
[24] Cf. 1 Cor 6,1-11.
[25] Cf. Mt 20,25.
[26] Am 4,1; 8,4; Jer 7,6; Zac 7,10; Sab 2,10; Mc 12,40.
[27] Flp 2,9.
[28] Act 2,38; 8,16; 10,48.
[29] 2 Sam 12,28; Am 9,12; Is 4,1; 43,7; Jer 32,19s.
[30] Act 4,12; Flp 2,9.

que lo hacía por caridad. El autor sagrado responde diciendo que bien está eso, a condición de que su conducta no esté viciada por la acepción de personas (v.8). Porque el favoritismo es la negación misma de la caridad. El autor sagrado sospecha con fundamento que se guían por la acepción de personas, pues, de lo contrario, no se podría explicar por qué tratan al pobre de modo diverso, siendo así que cae bajo la misma regla de la caridad.

Ser aceptador de personas es *cometer un pecado* y constituirse en *transgresor de la Ley* (v.9), es decir, de *la ley regia* de la caridad evangélica (v.8). Se llama *ley regia* porque es el principio fundamental en el reino de Cristo; es el precepto primero y más grande, el que domina todos los demás y constituye la base de toda la Ley y de los Profetas [31]. Es, por lo tanto, *regio* en razón de su misma *dignidad* [32] y de su *origen*, pues procede de Jesús, que es *rey* [33]. La misma expresión de *ley regia* se emplea en una inscripción de Pérgamo del tiempo de Trajano. La razón de esta apelación era el haber sido dada por cierto rey de Pérgamo [34].

El amor al prójimo es ya inculcado en el Levítico [35], cuyo texto es citado por Santiago (v.8). Pero el amor para con el prójimo de nuestro texto no ha de ser concebido en el cuadro particularista en que se colocaba el judaísmo, sino en la perspectiva universalista de la Iglesia de Cristo. Jesús en el Evangelio nos enseña que todos los hombres, incluso nuestros mismos enemigos, deben ser amados y respetados por sus discípulos [36].

La Ley condenaba, en diversos textos, la acepción de personas. «No hagas injusticia en tus juicios—dice el Levítico [37]—, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia». El Deuteronomio exhorta a los israelitas, diciendo: «No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas; oíd a los pequeños como a los grandes, sin temor a nadie, porque de Dios es el juicio» [38]. Y en otro lugar dice el mismo libro del Deuteronomio: «No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas, no recibas regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las palabras de los justos. Sigue estrictamente la justicia, para que vivas y poseas la tierra que te da Yahvé, tu Dios» [39].

El quebrantamiento del precepto de la caridad mediante la acepción de personas no constituye solamente la transgresión de un precepto de la Ley, sino de la Ley entera. Santiago considera la ley como un todo (v.10). Aunque los cristianos fueran exactos cumplidores de todos los preceptos, excepto de la caridad, cometerían un grave pecado. Porque toda falta contra un mandamiento de la Ley presupone, por parte del transgresor, desprecio de toda la Ley. De este modo se muestra la gravedad del pecado [40]. El

[31] Mt 22,40.
[32] Cf. Rom 13,8-10; Gál 5,14.
[33] Cf. Ap 17,14; 19,16.
[34] Cf. A. DEISSMANN, *Licht von Osten* 4 ed. p.310.
[35] 19,18.
[36] Lc 10,25-37.
[37] 19,15.
[38] Dt 1,17.
[39] Dt 16,19-20.
[40] Cf. Dt 27,26; Gál 3,10; 5,3.

Talmud también afirma: «Quien quebrante un solo mandamiento es culpable ante todos los demás preceptos»[41].

Esta idea es explicada por el autor sagrado en el v.11. Los preceptos de la Ley forman un todo inseparable, porque son la expresión de una misma voluntad divina. El legislador es uno. Su voluntad es también única, y, por lo tanto, única ha de ser la ley que la expresa. Quebrantar un precepto es quebrantar toda la ley, pues es ponerse en contra de la voluntad divina[42]. Del mismo modo que Santiago se expresan los rabinos. Rabí Yohanán, por ejemplo, enseñaba: «Aquel que dice: Yo acepto toda la Ley excepto una palabra, desprecia la palabra del Señor y hace nulos sus preceptos»[43].

Sin embargo, la afirmación de Santiago: *quien quebranta un solo precepto se hace reo de todos*, a primera vista parece falsa. Porque, si alguien comete adulterio, no por eso se le podrá acusar de homicidio o viceversa, aunque ambas cosas se prohíban en la Ley.

No obstante, el pensamiento del autor sagrado es claro: quien traspasa un precepto se hace reo de todos, «no directa y materialmente—como dice el P. Teófilo de Orbiso[44]—, sino implícita y formalmente, en cuanto desprecia la Ley, de la cual emanan todos los preceptos con igual valor coactivo, y la misma autoridad del legislador, de la que provienen todas y cada una de las prescripciones... En materia moral sucede lo mismo que en materia de fe: el que cree todas las verdades de fe excepto una, es hereje, como si las rechazara todas, porque desprecia la veracidad divina, que es única e idéntica en la revelación de todas y de cada una de las verdades».

San Agustín, en una carta a San Jerónimo en la que le pregunta por el sentido del dicho de Santiago del v.10[45], compara la doctrina de Santiago (v.10-11) a la de los estoicos a propósito de la solidaridad entre las virtudes y los vicios. Posteriormente los escolásticos estudiaron más a fondo esta doctrina, con la tesis de que todas las virtudes están informadas por la caridad[46]. El concilio Lateranense II (1139) aplica la doctrina de Santiago al que no hace una verdadera penitencia: si uno hiciera penitencia de todos sus pecados, excepto de uno, su penitencia sería falsa[47].

Santiago aduce, finalmente, en forma de exhortación, la última razón contra el favoritismo (v.12-13). La acepción de personas es un acto condenado por el Evangelio y un pecado contra la misericordia, que será severamente juzgado por Dios. La *ley de la libertad* es el Evangelio, que será nuestra condenación si en nuestra conducta nos guiamos por el favoritismo. El juicio del que se habla aquí es principalmente el juicio final, que seguirá a la venida del Señor[48]; pero no se excluyen los juicios divinos particulares que se manifies-

41 *Sabbath* 70,2.
42 J. CHAINE, o.c. p.53.
43 *Pesikta* 50,1.
44 O.c. p.123, y en VD 19 (1939) 29-30.
45 *Epist.* 167: PL 33,733ss.
46 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* 1-2 q.73 a.1; cf. 2-2 q.5 a.3 ad 3.
47 Cf. D 366. Véase también DE AMBROGGI, o.c. p.44.
48 Sant 5,1.

tan en los sucesos cotidianos. A éstos parece aludir la Vulgata: «incipientes iudicari», que indica la proximidad del juicio.

El que piensa que será juzgado según la ley evangélica tratará a todos con igual amor y honor, evitando la acepción de personas, porque sabe que será medido con la misma medida con que midió a los demás[49]. Santiago tiene presente la doctrina de Cristo en San Mateo 7,1-2, y la parábola del siervo inexorable[50]; y sobre todo la sentencia de Cristo Juez, que condena a los que no fueron misericordiosos, y, en cambio, recibe en su reino a los que practicaron la misericordia[51].

El autor sagrado declara a continuación (v.13) que el juicio será *sin misericordia* para aquel *que no hace misericordia*. La justicia divina le aplicará la ley del talión[52]. Porque, como decía nuestro Señor en el sermón de la Montaña, «con el juicio que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá»[53]. Los misericordiosos son objeto de una bienaventuranza especial[54]. El Padre celestial perdonará a quien perdone a sus semejantes[55]. Santiago recomienda ser bueno y misericordioso especialmente para con los pequeños y humildes.

La misericordia era una virtud muy recomendada ya en el Antiguo Testamento[56]. Es considerada como condición para obtener el perdón de los pecados[57]. La misericordia se manifestaba frecuentemente en el Antiguo Testamento mediante la limosna, que era una de sus formas más especialmente recomendadas[58]. Dios juzgará con severidad al que no tenga misericordia[59]. Pero el que sea misericordioso no tiene por qué temer, pues cuando sea juzgado obtendrá victoria. La misericordia, en la lucha entablada con el juicio, logrará el triunfo. San Agustín, comentando este pasaje de Santiago, dice muy hermosamente: «Per baptismum deletur hominis iniquitas, sed manet infirmitas; ex qua necesse est quaedam, quamvis minora, peccata subrepant; et ideo datum est alterum remedium, quia non poterat dari alterum baptismi sacramentum; hoc remedium cotidianum, quasi secundum baptisma, est misericordia»[60].

NO HAY VERDADERA FE SIN OBRAS. 2,14-26

El tema de las relaciones entre la fe y las obras es el punto central de la epístola. En el capítulo 1,19-27 ha enseñado Santiago que no basta con escuchar la palabra, sino que hay que cumplirla. Y en la primera parte del capítulo 2,1-13 ha insistido en que no se puede creer en Cristo y ser aceptador de personas. Ahora pasa a desarrollar la tesis de que la fe sin las obras es incapaz de salvarnos.

49 Mt 5,7; 18,29.34; 25,45s.
50 Mt 18,23-35.
51 Mt 25,34-46.
52 Mt 6,14-15; 18,21-35; 25,34-46.
53 Mt 7,2.
54 Mt 5,7.
55 Mt 6,14s.
56 Miq 6,8; Jer 9,24.
57 Eclo 28,2ss.
58 Tob 4,7-12; J. CHAINE, o.c. p.54.
59 Prov 17,5; 22,22s.
60 SAN AGUSTÍN, *Sermo de Epistola Iacobi 2,10*; cf. A. WILMART, *Un sermon de St. Augustin sur la charité:* Rev. d'Ascétique et Mystique 11 (1921) 351-372.

La fe sin las obras es fe muerta. 2,14-18

14 ¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: Yo tengo
fe, si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? 15 Si el hermano o
la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano,
16 y alguno de vosotros les dijere: Id en paz, que podáis calen-
taros y hartaros, pero no les diereis con qué satisfacer la nece-
sidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría? 17 Así también
la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta. 18 Mas dirá alguno:
Tú tienes fe y yo tengo obras. Muéstrame sin las obras tu fe,
que yo por mis obras te mostraré la fe.

En el v.14 se enuncia claramente la tesis de que la fe sin las obras no vale para salvar al hombre, dándole una forma un tanto dramática mediante dos interrogaciones. Santiago no pone en duda la necesidad de la fe para la salvación, antes bien, la supone. Lo que quiere decir es que la adhesión a Cristo mediante la fe no ha de ser puramente teórica, sino que se ha de manifestar en las obras. El fiel que se contenta con las buenas palabras, sin practicar las obras de misericordia para con sus hermanos cristianos, se jacta de una fe a la que falta una cualidad esencial para ser eficaz en orden a la salvación [61].

Esta doctrina de Santiago está en perfecta conformidad con el Evangelio, en donde Cristo enseña que «no todo el que dice '¡Señor, Señor!' entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» [62]. Por consiguiente, la fe en Dios no aprovechará si no va acompañada con la observancia de los mandamientos. El que cree en Dios y no cumple su voluntad, se hace reo de mayor castigo, según enseña el mismo Cristo: «El siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes» [63].

La fe de la que habla la epístola en toda esta perícopa es la virtud teologal de la fe. Consiste esta virtud en la adhesión de la inteligencia y de la voluntad a la autoridad de Dios revelante. Algunos cristianos, aunque poseían esta fe, se preocupaban poco del cumplimiento de las obras de caridad, creyendo que podían salvarse sin su cumplimiento. Santiago afirma con toda claridad que es necesario su cumplimiento para poder salvarse.

El autor sagrado no se refiere aquí a las obras exteriores de la Ley mosaica, sino a las obras buenas en general. La controversia de la Iglesia primitiva con los judaizantes acerca de la observancia de la Ley antigua parece que todavía no había estallado. La enseñanza de Santiago no va, pues, contra los judaizantes, a los que combate San Pablo en sus epístolas a los Gálatas y a los Romanos. Para los judaizantes antipaulinos bastaba cumplir materialmente las prescripciones impuestas por la Ley para asegurarse la salvación. La intención con que se hacían no tenía mayor importancia. Contra esta falsa doctrina se levanta el Apóstol de los Gentiles, enseñando

61 H. WILLMERING, *Epístola de Santiago*, en *Verbum Dei* IV (Barcelona 1959) p.411.
62 Mt 7,21.
63 Lc 12,47.

que en adelante, para obtener la salvación, no era ya necesaria la práctica de la Ley, sino que bastaba la fe. Pero no una fe cualquiera, sino «la fe actuada por la caridad» [64]. De este modo San Pablo coincide con Santiago, que exige la fe unida a las obras de caridad. Nada hay que indique que Santiago quiera combatir la doctrina de San Pablo. Además, ya dejamos dicho que la epístola de Santiago es probablemente anterior a las de San Pablo.

La tesis enunciada es probada por medio de una pequeña parábola (v.15-16). Esta, si bien debe ser hipotética, se apoyaba en la experiencia de muchos casos semejantes. Se trata de un *hermano* o de una *hermana*, es decir, de cristianos unidos a Cristo y participantes de una misma fe, que se encuentran en extrema indigencia. A pesar de todo, se les despide con buenas palabras, sin hacer nada en favor de esos desvalidos. En cuyo caso la fe de esos cristianos poco compasivos no valdría nada ante Dios, sería una *fe muerta* (v.17). Sería como el árbol seco, que no da frutos. La fe sin obras es estéril y ociosa, como la caridad que socorriese las necesidades del prójimo con solas palabras. El que tiene con qué socorrer al hermano necesitado, y, sin embargo, en lugar de darle de comer y vestirlo, lo despide con buenas palabras, manifiesta una caridad hipócrita y sus palabras vienen a sonar a los oídos del indigente como irónicas y sarcásticas. Delante del Juez supremo de poco servirá el haber hablado bien [65] si no practicamos las obras de caridad y misericordia [66]. Isaías ya había dicho que el ayuno que agrada a Dios es el repartir el pan con el que tiene hambre y vestir al que anda desnudo [67]. También en el Nuevo Testamento se habla de *alimento* y de *vestido*, como imágenes de las cosas que son necesarias para la vida. San Juan Bautista, dirigiéndose a las turbas, les decía: «El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos, haga lo mismo» [68]. Jesucristo, exhortando a tener confianza en la Providencia divina, enseña: «No os inquietéis por... lo que *comeréis* ni por... lo que *vestiréis*» [69]. Y San Pablo afirma a su vez: «Teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos» [70].

Las *obras* de que nos habla Santiago no son las obras *legales*, es decir, el cumplimiento de la Ley mosaica, sino las obras buenas de caridad [71]. La fe sin las obras es *fe muerta*, no porque las obras sean la causa de la vida de la fe, sino porque manifiestan al exterior esa vida. Cuando el cristiano no ejecuta obras de caridad, muestra que su fe está muerta y que, por lo tanto, no le podrá salvar, ya que la salvación supone la vida de la gracia, y ésta no puede ser efecto de una cosa muerta.

El concilio Tridentino [72] hace referencia a estos versículos de nuestra epístola cuando habla de la justificación del impío y de sus causas. Enseña que la justificación implica no sólo remisión de los

64 Gál 5,6; cf. Rom 2,6; 8,2-5; Gál 5,19-25; 6,10-16.
65 Cf. 1 Jn 3,17s.
66 Mt 25,31-46.
67 Is 58,6-7.
68 Lc 3,11.
69 Mt 6,25.
70 1 Tim 6,8.
71 Cf. Mt 7,21.24.25; Lc 6,46; 12,47.
72 Ses.6 c.6: D 800.

pecados, sino también renovación interior del hombre. Porque la fe, si no va unida con la esperanza y la caridad, no hace perfecta la unión con Cristo ni vivifica el miembro de su Cuerpo [73].

La interpretación del v.18 es controvertida. Para algunos autores sería una objeción artificialmente propuesta para reafirmar todavía más enérgicamente la necesidad de las obras. Sin embargo, mejor que una objeción, es más natural ver aquí una especie de desafío lanzado contra aquel que cree, pero que no hace efectiva su fe con obras de caridad. El desafiado pretende disociar fe y obras, como si pudiesen subsistir separadas, como si fuesen carismas del mismo valor y perfectamente intercambiables. El autor sagrado le responde que pruebe la existencia de esa fe que no tiene obras. La fe con obras, en cambio, manifiesta palpablemente su existencia [74].

Esta interpretación ve en la frase ἀλλ'ἐρεῖ τις, con que empieza el versículo, una confirmación de la doctrina expuesta. Por lo tanto, ἀλλὰ no es adversativa, sino enfática o confirmativa, como en Jn 16,2; 1 Cor 7,21; 2 Cor 7,11. Santiago diría al que se gloriaba de la fe sin las obras: Te invito a mostrarme tu fe sin obras. Esto no lo podrás hacer, porque la fe, siendo algo interior, no puede verse o comprobarse, a no ser que se manifieste al exterior mediante las obras. Yo, en cambio, que tengo obras, puedo mostrarte mi fe, pues de ella proceden esas obras, como el fruto del árbol [75].

Estas preguntas y respuestas, formuladas a la manera de la diatriba griega, se ordenan a demostrar que la fe no puede ser atestiguada más que por las obras.

Argumento tomado del modo de proceder de los demonios. 2,19

19 ¿Tú crees que Dios es uno? Haces bien. Mas también los demonios creen y tiemblan.

Creer en Dios es una cosa buena; y la fe, incluso la informe o muerta que permanece en el pecador, es también algo muy bueno y excelente, por ser un hábito sobrenatural infuso, que no se pierde a no ser por un acto de incredulidad o apostasía. Pero a esta fe le falta una condición necesaria: *las obras*.

El monoteísmo constituía la base de la fe judía, que incluía, además, todos los misterios revelados por Dios. Las cristiandades primitivas también hicieron del monoteísmo el primer artículo de su nueva fe [76]. Santiago también se muestra fuertemente teocéntrico, sin disminuir la importancia de Jesucristo [77]. Este carácter arcaico de la teología de Santiago confirma la antigüedad de su epístola, anterior a las cartas de San Pablo.

Santiago aduce en el v.19 un argumento decisivo contra el objetante. La fe puramente intelectual y teórica no es la fe que salva,

[73] Cf. De Ambroggi, o.c. p.45s.
[74] Cf. Mt 5,16. Véase A. Charue, o.c. p.410.
[75] Teófilo García de Orbiso, o.c. p.131-132.
[76] Cf. Hermas, *Mand.* 1,1-2.
[77] A. Charue, o.c. p.410.

como lo prueba el ejemplo de los demonios. Estos también *creen*, en cierto sentido, es decir, son constreñidos a creer por la evidencia de ciertos motivos de credibilidad. Y, sin embargo, su fe no posee eficacia alguna salvadora, porque está privada de buenas obras. Les sirve, por el contrario, para mayor tormento, pues saben que Dios es justo e inmutable en sus decretos y que nunca podrán librarse de las manos justicieras de Dios. En este sentido, la fe de los demonios es comparable a la fe muerta de los cristianos, la cual no les podrá salvar. Santiago no intenta afirmar la semejanza de la fe del cristiano con la fe de los demonios, sino que habla de la semejanza en cuanto a los efectos. Del mismo modo que la fe de los demonios no les aprovecha en nada para librarse de su condenación, así también la fe sin obras del cristiano no le valdrá para salvarse [78].

Santo Tomás de Aquino enseña [79] que los demonios creen en nuestros misterios no por un hábito de fe sobrenatural, como sucede en los cristianos, sino forzadamente, por la evidencia de los signos de credibilidad con los cuales ha sido confirmada por Dios.

El *temblor* de los demonios parece recordar aquellos casos de exorcismos narrados por los evangelios, en que los demonios se veían forzados a abandonar a los posesos por mandato de Jesús [80]. También los cristianos que, teniendo fe, no la hacen efectiva mediante las obras, deberían temblar y estremecerse, porque con ella no se podrán salvar.

La prueba de la Sagrada Escritura. 2,20-26

20 ¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin las obras? 21 Abraham, nuestro padre, ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo? 22 ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta la fe? 23 Y cumplióse la Escritura que dice: Pero Abraham creyó a Dios, y le fue imputado a justicia y fue llamado amigo de Dios. 24 Ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre. 25 Y, asimismo, Rahab la meretriz, ¿no se justificó por las obras, recibiendo a los mensajeros y despidiéndolos por otro camino? 26 Pues como el cuerpo sin el espíritu es muerto, así también es muerta la fe sin las obras.

El autor sagrado pasa ahora a dar el argumento decisivo, tomado de la Sagrada Escritura. Supone que el interlocutor todavía no está convencido, y acude a la prueba definitiva. La Biblia era

[78] A. Valensin, *La foi des démons:* RSR 9 (1919) 381ss; A. Stolz, *Der Daemonenglaube:* Studia Anselmiana 1 (1935) 21-28; J. Beumer, *Et daemones credunt, Iac 2,19: Ein Beitrag zur positive Bewertung der «fides informis»:* Gregorianum 22 (1941) 231-251.
[79] *Suma Teológica* 2-2 q.5 a.2.
[80] Mt 8,29; Mc 1,34; 5,6-7; cf. Lc 10,18; Jn 12,31; 2 Pe 2,4; Jds 6; Ap 12,7-12. En un papiro mágico del año 300 d. C. también se habla del *temblor* de los demonios, empleando una expresión parecida a la de Santiago. Véase A. Deissmann, o.c. p.217ss.

para el judío como para el cristiano, la palabra de Dios, y su autoridad no tiene réplica. La brusca interrogación con que comienza da mayor vivacidad al estilo. Santiago dice al que todavía duda: Si quieres ver que la fe sin las obras es *estéril*[81], no tienes más que considerar el ejemplo de Abraham y de Rahab.

El ejemplo de Abraham era el más eficaz para convencer a un judío-cristiano. Este patriarca era, en la tradición judía, el prototipo del creyente, el padre de la fe. Santiago recuerda el sacrificio de Isaac como la obra por excelencia que atestigua la fe y la justicia de Abraham. La fidelidad del patriarca fue tanto más admirable cuanto que la prueba fue más dura. Por eso, toda la literatura judía celebra su fidelidad[82]. También en el Nuevo Testamento Santiago y San Pablo evocan el ejemplo de Abraham para indicar las exigencias de la fe[83]. San Pablo alaba principalmente su fe; Santiago se fija sobre todo en su obediencia, que era la manifestación y el fruto de su fe.

En la literatura judía, el sacrificio de Isaac era el punto culminante de las pruebas sufridas por Abraham. Esta fue la obra que le mereció de un modo especial la justificación: *Abraham fue justificado por las obras* (v.21). Sin embargo, Santiago no quiere decir que en aquel momento obtuviera la justificación inicial. Esta es ya supuesta en Abraham por el mismo libro del Génesis[84]. Además, en todo este pasaje de nuestra epístola nunca se habla de la justificación inicial. El autor sagrado habla más bien de un aumento de la justificación que ya poseía. Se hizo más justo, como enseña el concilio de Trento[85]. Abraham fue sometido a una terrible prueba y obedeció. Esta obediencia le mereció una mayor justificación, y, al mismo tiempo, el reconocimiento, por parte de Dios, de su justicia[86].

La fe puede ser perfeccionada por las obras. Y éstas a su vez pueden mostrar la buena calidad de la fe. Son como el complemento necesario de ella. Mas la fe confiere a las obras tal dignidad, que hacen al hombre grato a Dios; y, al mismo tiempo, la fe recibe de las obras su consumación y perfección. En Abraham, la fe fue inseparable de las obras. La idea del v.22 es la unión de la fe y de las obras. Abraham no fue reconocido justo por Dios a causa de la fe sola, porque la fe sola es fe muerta; ni por las obras solas, porque éstas suponen la fe que las inspira, sino por la unión de ambas[87].

La conducta ejemplar de Abraham y su fe, unida a una obediencia ciega, explican por qué Dios se lo imputó como justificación y por qué la Sagrada Escritura exalta su santidad: *Creyó Abraham, y le fue imputado a justicia y fue llamado amigo de Dios* (v.23). La cita está tomada de Gén 15,6, según la versión de los LXX. La última

81 Los mejores códices, BSC, 323, ff, s; las versiones Sah. y Arm., y muchos mss. de la Vulgata leen ἀργή = *estéril*, ocioso. Los demás códices tienen νεκρά = «mortua» (Vg), que debe de ser una corrección armonística en conformidad con los v.17 y 26.

82 Cf. Eclo 44,19-21; Sab 10,5; 1 Mac 2,52; *Jubileos* 17,18; FILÓN, *Quod Deus immut.* 4. Textos rabínicos se pueden ver en STRACK-BILLERBECK, o.c. III p.186-200.

83 Rom 4,16-21; Gál 3,6-9.

84 15,6.

85 Ses.6 can.10 y can.24.32: D 803.

86 Gén 22,12.16s.

87 J. CHAINE, o.c. p.67; TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.136.

frase no se encuentra en el Génesis, sino en Is 41,8, en 2 Crón 20,7 y en Dan 3,35. Posteriormente se convirtió en una fórmula corriente entre los judíos, cristianos y árabes para designar a Abraham, el *amigo* de Dios: *Jalil Allah*, como dicen los árabes hoy día. De aquí procede el nombre que los árabes dan a la ciudad de Hebrón—en donde Abraham vivió, murió y fue enterrado—: *El-Jalil*.

Santiago saca a continuación la conclusión del argumento escriturístico, tomado del ejemplo de Abraham. Viene a ser como la respuesta directa al v.20: *Ved cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre* (v.24). El autor sagrado quiere decir que el hombre es justificado por la fe unida a las obras. La fe es necesaria, pero no basta para salvarse. Debe darse la unión de la fe y de las obras para ser agradable a Dios y poder salvarse.

Santiago admite, como San Pablo, que la justificación se opera por la fe, pero no por la *sola fe*, que entonces resultaría muerta (v.17) e incapaz de producir la vida de la gracia que se confiere en la justificación. La fe debe ir acompañada de obras de caridad, es decir, no ha de ser puramente intelectual y teórica, sino que ha de ir informada por la caridad[88].

La conclusión de Santiago podrá parecer contraria a la de San Pablo en la epístola a los Romanos 3,28. Sin embargo, si examinamos de cerca la mente de ambos autores, veremos que no hay contradicción ninguna.

La *justicia* de que se habla aquí ha de ser entendida en el sentido de perfección moral[89]. La *justificación* es aquí la complacencia de Dios por el exacto cumplimiento de sus órdenes; es la amistad y el beneplácito del Señor. San Pablo dirá, a propósito del ejemplo de Abraham, que no es la materialidad de las obras lo que hace merecer delante de Dios, sino la actitud del alma que se somete enteramente a Dios y está siempre dispuesta a obedecer. Esto presupone una fe viva unida a la caridad[90]. Por su parte, Santiago dice que lo que agrada a Dios no es la fe muerta, sino la que implica el cumplimiento de las leyes más penosas y las obras de caridad, que la vivifican. La fidelidad manifestada en la prueba es la que indica la buena cualidad de la fe. Santiago quiere simplemente mostrar cómo la actitud ejemplar del patriarca ha contribuido a aumentar en su favor la amistad divina.

Las tesis de San Pablo y de Santiago no son contradictorias, sino que más bien ambas enfocan la cuestión en sentido inverso[91]. Porque cuando San Pablo habla de la fe que justifica, se refiere a la fe informada por la caridad, a la fe viva. En cambio, Santiago, al hablar de que la fe sin las obras no puede salvar, alude a la fe muerta, es decir, al simple asentimiento de la inteligencia a la autoridad de Dios revelante. Para San Pablo, las obras que no justifican son especialmente las observancias de la Ley mosaica; para Santiago, en cambio, las obras que salvan son las de la ley perfecta de la libertad, las obras buenas que siguen a la justificación. El concilio Tridentino enseña que

88 Cf. TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.137.

89 Cf. Mt 5,20; Lc 1,75.

90 Rom 4,16-21; Gál 3,6-9.

91 A. CHARUE, o.c. p.411.

la fe, cuando no lleva unidas la esperanza y la caridad, no une perfectamente a Cristo y no hace miembro vivo de su Cuerpo místico [92].

En el v.25, Santiago cita otro ejemplo tomado del libro de Josué [93]. Se trata de Rahab la cortesana, mujer cananea, que de pecadora se hizo agradable a los ojos de Dios gracias a su fe, unida a sus obras. Por el libro de Josué sabemos que Rahab salvó la vida de los espías hebreos enviados por Josué porque había creído que Yahvé era el verdadero Dios del cielo y de la tierra y que había entregado la tierra de Canaán en manos de los israelitas. Su fe era viva, activa, unida a las obras de caridad en favor de aquellos perseguidos. Su fe se manifiesta en las obras que realizó [94]. A causa de sus obras, unidas a la fe, Rahab obtuvo el perdón y la justificación, haciéndose agradable a los ojos de Dios. Esto le mereció ser incorporada al pueblo de Dios [95] y ser contada entre los antepasados del Mesías [96], de la misma manera que Tamar, Rut, Betsabé. Rahab, que los judíos consideraban como el prototipo de los prosélitos, fue también para los cristianos un modelo de fe [97].

Santiago concluye todo lo que ha dicho desde el v.14 mediante una comparación: *la fe sin las obras es muerta*, del mismo modo que el cuerpo sin alma (v.26). El cuerpo sin la *ruah*, es decir, sin el soplo vital, se convierte en un cuerpo muerto. Otro tanto sucede con la fe disociada de las obras de caridad: se convierte en una fe muerta, sin alguna eficacia salvadora. Como el πνεῦμα [98] coopera con el cuerpo para vivificarlo, así las obras cooperan con la fe para darle virtud salvadora. No se deben urgir demasiado los términos de la comparación ni tratar de investigar por qué la fe se equipara al cuerpo, y las obras al espíritu. Santiago quiere describir gráficamente la inseparabilidad de la fe y de las obras. La fe que no va unida con las obras es semejante al cuerpo del cual desaparece el espíritu, se muere.

CAPITULO 3

DOMINIO DE LA LENGUA. 3,1-12

Las instrucciones y exhortaciones que siguen no tienen ningún nexo especial y directo con lo que antecede. Recuerdan, sin embargo, lo que ya había dicho el autor sagrado en 1,19.26; 2,12. Santiago enseña que todos los cristianos deben refrenar la lengua, pero principalmente los maestros [1], los cuales han de ejercitar su ministerio docente mediante la lengua [2] y han de procurar que sus palabras estén llenas de sabiduría y de prudencia [3]. De ahí que el autor sagrado trate de refrenar la ambición de los cristianos de querer erigirse en maestros de los demás. El oficio de enseñar está lleno de peligros por la dificultad en custodiar la lengua. Las faltas de la lengua pueden ser causa de un juicio más severo por parte de Dios.

92 Ses.6 can.7: D 800. Cf. DE AMBROGGI, o.c. p.50. Sobre la cuestión de la *justificación* en Santiago y en San Pablo, véanse P. SCHANZ, *Jakobus und Paulus:* Tübingen Theol. Quart. 62 (1880) 3-46.247-286; B. BARTMANN, *Paulus und Jakobus über die Rechtfertigung:* BS 2 (1897) X-164; MENEGOZ, *Étude comparative sur l'enseignement de Paul et de Jacques sur la justification par la foi:* Études de Théol. et d'Hist. (1901) 121-150; E. TOBAC, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques:* Rev. d'Hist. Eccl. 22 (1926) 797-805; ID., *Le problème de la justification dans S. Paul* (Lovaina 1908); ID., *La «Dikaiosune» Theou dans S. Paul:* Rev. d'Hist. Eccl. 9 (1908) 5-18; F. PRAT, *La théologie de S. Paul* (París 1927[15]) vol.1 p.212-214; J. VOSTÉ, *Studia Paulina* 5: *De iustificatione per fidem* (Roma 1941[2]) p.93-109; TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.139-149; E. LOHSE, *Glaube und Werke zur Theologie des Jakobus:* ZNTW (1957) 1-22.

93 2,9-11.

94 Cf. Heb 11,31.

95 Jos 6,17-25.

96 Mt 1,5.

97 Heb 11,31; 1 *Clementis* 12,1.

98 Acerca del significado de πνεῦμα-*Ruah*, véase VAN IMSCHOOT, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'A. T.:* RSPT 23 (1934) 554ss.

Responsabilidad del que enseña. 3,1-2a

1 Hermanos míos, no seáis muchos en pretender haceros
maestros, sabiendo que seremos juzgados más severamente,
2a porque todos ofendemos en mucho.

Santiago no quiere que haya entre los cristianos, a los cuales se dirige, muchos *maestros* (v.1). Parece como si quisiera reaccionar contra la búsqueda ambiciosa del título de maestro. Es bien conocido el prestigio de que gozaban los rabinos entre los judíos. Tenían la aureola del sabio y del escriba [4], eran colmados de honores... También la Iglesia naciente tuvo sus *didáscalos* [5]. Pero los apóstoles tuvieron que combatir en las comunidades cristianas la ambición de querer erigirse en doctores. Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia se dieron abusos entre los didáscalos, sobre todo entre los didáscalos de origen judío. Estos se ponían a predicar sin estar suficientemente instruidos, o bien predicaban doctrinas no del todo conformes con la fe de Cristo [6], con las cuales sembraban el desconcierto en la Iglesia [7]. Santiago aconseja aquí a sus lectores que no se complazcan en los títulos [8]. El maestro *será juzgado más severamente*, pues tendrá que responder de la enseñanza dada, y además pesará sobre él la obligación de cumplir mejor su deber, por conocerlo con mayor perfección que los demás. Los doctores judíos parece que se preocupaban más de enseñar la virtud que de practicarla [9].

Por otra parte, hay que tener en cuenta, observa el autor sagrado, que *todos ofendemos en mucho* (v.2a). Santiago expresa aquí un principio universalmente admitido, y que la Sagrada Escritura recuerda con frecuencia: nadie puede decir que no tiene pecado [10]. El libro de los Proverbios (24,16) afirma que «el justo cae siete veces al día». Y San Juan en su primera epístola (1,8) hace esta advertencia: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros». No hay nadie que no

1 Sant 3,1.

2 Sant 3,2-12.

3 Sant 3,13-18.

4 Eclo 38,24-39,11; Sab 8,10ss.

5 Cf. 1 Cor 12,28; Ef 4,11.

6 Gál 2,12; Rom 2,17-24; 1 Tim 1,3-7; Tit 1,10-14.

7 Act 15,24.

8 Cf. Mt 23,8.

9 Cf. Mt 23,3; Rom 2.

10 1 Re 8,46; Prov 20,9; Sal 19,13; Job 4,17-19; Eclo 19,16; Ecl 7,20; Rom 3,9-18; 1 Cor 4,4.

tenga que decir muchas veces el *Padre nuestro* pidiendo perdón de nuestras deudas [11]. El concilio Tridentino ha definido que es imposible evitar el pecado venial por toda la vida sin un privilegio especial de Dios [12].

Peligros y excelencia de la lengua. 3,2b-12

2b Si alguno no peca de palabra, es varón perfecto, capaz de
gobernar con el freno todo su cuerpo. 3 A los caballos les po-
nemos freno en la boca para que nos obedezcan, y así gober-
namos todo su cuerpo. 4 Ved también las naves, que, con ser
tan grandes y ser empujadas por vientos impetuosos, se gobier-
nan por un pequeño timón a voluntad del piloto. 5 Así también
la lengua, con ser un miembro pequeño, se atreve a grandes
cosas. Ved que un poco de fuego basta para quemar todo un
gran bosque. 6 También la lengua es un fuego, un mundo de
iniquidad. Colocada entre nuestros miembros, la lengua con-
tamina todo el cuerpo, e, inflamada por el infierno, inflama a
su vez toda nuestra vida. 7 Todo género de fieras, de aves, de
reptiles y animales marinos es domable y ha sido domado por
el hombre; 8 pero a la lengua nadie es capaz de domarla, es
un azote irrefrenable y está llena de mortífero veneno. 9 Con
ella bendecimos al Señor y Padre nuestro, y con ella maldeci-
mos a los hombres, que han sido hechos a imagen de Dios.
10 De la misma boca proceden la bendición y la maldición.
Y esto, hermanos míos, no debe ser así. 11 ¿Acaso la fuente
echa por el mismo caño agua dulce y amarga? 12 ¿Puede acaso,
hermanos míos, la higuera producir aceitunas, o higos la vid?
Y tampoco un manantial puede dar agua salada y agua dulce.

Entre todos los pecados, los cometidos con la lengua son los más frecuentes y los más difíciles de evitar. Por eso los cristianos no han de ser fáciles en constituirse en maestros, pues el que enseña está expuesto más que ningún otro a pecar con la palabra. *El que no peca de palabra, es varón perfecto* (v.2b), porque el dominio de la lengua es un signo de fuerza moral y de santidad que dispone al hombre para afrontar victoriosamente todas las tentaciones. Dominar la lengua es una de las cosas más difíciles. Por eso el que logre dominarla podrá dominar también todos los movimientos desordenados, pues el que hace lo más difícil podrá hacer también lo más fácil. Del mismo modo que la transgresión de un solo mandamiento hacía pecar contra toda la Ley [13], así también el dominio de la lengua permitirá el dominio de todo el cuerpo. El *cuerpo* es considerado aquí como el conjunto de los miembros de los que el hombre se sirve para obrar bien o mal. Las benéficas consecuencias del freno de la lengua se manifestarán en toda la conducta de la persona.

Santiago sigue en esto a la tradición sapiencial judía, que estigmatiza tan frecuentemente los pecados de la lengua [14].

[11] Mt 6,12; Lc 11,4.

[12] Ses.6 c.23: D 833. El verbo griego πταίειν (Vulgata: *offendere)* significa «resbalar, tropezar, caer», o sea, «pecar».

[13] Sant 2,10.

[14] Prov 10,11-32; 13,3; 15,1ss; 18,21; 21,23; Sal 32,9; 39,2; 141,3; Eclo 5,11-6,1; 14,1; 19,6-9; 28,13-26; cf. Mt 12,36ss.

La sentencia expresada en el v.2b es confirmada con dos ejemplos (v.3-5a): Lo mismo que el jinete guía, mediante el freno, el caballo y lo conduce a donde quiere, aunque sea más fuerte que él; y las grandes naves son guiadas por un pequeño timón no obstante la fuerza del viento, así también por medio del dominio de la lengua, que es un pequeño miembro del cuerpo, el hombre modera y gobierna todo su cuerpo. El autor sagrado da realce a la desproporción entre la pequeñez del miembro, que es la lengua, y la influencia enorme que ejerce en la vida del hombre. Este gran poder de la lengua—a causa de la naturaleza viciada de la humanidad—inclina al hombre con mayor frecuencia al mal que al bien. La lengua puede corromperlo y destruirlo todo.

El poder nocivo y destructivo de la lengua es semejante al del fuego (v.5b-6). Una débil chispa, *un poco de fuego* [15], puede causar grandes incendios y destruir todo un bosque. También la literatura sapiencial compara la lengua a carbones ardientes, y las palabras a saetas inflamadas [16]. La lengua es, como la chispa, insignificante e inofensiva en apariencia, pero puede causar grandes daños. Por medio de ella pueden encenderse, fomentarse y satisfacerse las más bajas pasiones. De este modo la lengua puede contaminarnos y destruir *toda nuestra vida* con su fuego devastador, porque la fuente del poder nocivo de la lengua es el *infierno* [17], el mismo demonio. La lengua es todo *un mundo de iniquidad*, ya que es el instrumento y la ocasión de toda clase de mal. La mayor parte de los crímenes son preparados, ejecutados y defendidos con la lengua, como afirma San Beda [18].

La lengua la tenemos entre nuestros miembros como un pequeño mundo de iniquidad, como una fuerza moral corruptora, como un productor de veneno, que puede *contaminar todo nuestro cuerpo* [19]. Pero no sólo es veneno, sino también fuego que es atizado en el infierno y puede inflamar *el ciclo de la vida humana*. La expresión τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως: «rotam nativitatis» (Vulgata), tiene cierta dificultad, ya que τροχός puede tomarse en el sentido de *rueda* o de *carrera*, curso (de la vida). Las versiones antiguas y los antiguos comentaristas se inclinan por el significado de *rueda*. Pero rueda significaría aquí no *el mundo*, que tanto entre los griegos como en la literatura rabínica es comparado a una rueda en perpetuo movimiento, sino la sucesión de las diversas etapas de la vida humana, el desarrollo

[15] El griego tiene ἡλίκον πῦρ = «quantus ignis» (Vulgata). Sin embargo, hay bastantes códices que tienen ὀλίγον = parvus, y, según San Beda, muchos códices latinos leían: «ecce *modicus* ignis». Con todo, los críticos prefieren ἡλίκον, que, si bien designa ordinariamente grandeza, no obstante se emplea también en los autores profanos con el sentido de *pequeño, exiguo*. Cf. J. CHAINE, o.c. p.81-82.

[16] Prov 16,27; 26,18; Sal 120,3-4; Eclo 28,22ss.

[17] La *Gehenna* (hebr. = *Ge-Hinnom)* fue primitivamente un valle situado en la parte sur de Jerusalén (Jos 18,16; Neh 11,30). Bajo la monarquía israelita se hicieron en él sacrificios humanos (2 Re 21,6; 23,10; Jer 7,31; 32,35), por lo cual se convirtió en un lugar maldito en donde se arrojaban los desperdicios e inmundicias de la ciudad, prendiéndoles fuego. Esto dio ocasión a que se le considerase como una imagen del infierno.

[18] *Expositio super Divi Iacobi Epistolam:* PL 93,27.

[19] Cf. Mt 15,11.19.

de un destino, de una vida en sus etapas sucesivas [20]. La literatura órfica y pitagórica habla también de la rueda o del ciclo de la vida [21].

Santiago enseña que la lengua tiene el terrible poder de incendiar, de comprometer moralmente toda la existencia humana.

Además, la lengua, con tanto poder maléfico, es sumamente difícil de domar. El hombre ha encontrado el medio de domar toda clase de bestias (v.7) [22], *pero a la lengua nadie es capaz de domarla* (v.8). La lengua *es un azote irrefrenable*, un mal sin reposo [23], un adversario siempre agitado, que es sumamente difícil de domar. Bajo el estímulo de las pasiones se agita continuamente, diciendo despropósitos. Está llena de veneno mortífero, que infecta y mata [24]. La literatura cristiana aplicará muy pronto esta imagen a los doctores heréticos, que mezclan con el buen vino su veneno mortífero [25].

Si el hombre, que es poderoso para someter a su imperio todos los seres de la creación, no puede domar la lengua, esto se explica por el hecho de que la lengua no es sólo un miembro humano, sino también el instrumento y la sede infernal de la malicia (cf. v.6).

La lengua es tan inestable e irrefrenable, que con frecuencia comete monstruosas contradicciones. Con ella los hombres *bendicen* al Señor, a nuestro Padre celestial, en las funciones litúrgicas y en las oraciones privadas. Pero al momento la emplean también para *maldecir* a los hombres, que han sido *hechos a imagen de Dios* (v.9). Esta manera de obrar es tanto más grave cuanto que maldecir al hombre—hecho a imagen de Dios [26]—es maldecir la imagen del mismo Dios, maldecir algo de Dios mismo. Y, por lo tanto, se viene a contradecir las alabanzas que se le habían tributado. La afirmación del autor sagrado tiene sentido general. Sin embargo, tal vez deje entrever que los judíos convertidos al cristianismo se resentían de su origen y eran muy inclinados a maldecir al prójimo [27].

El doble uso de la lengua no es moral. Servirse de la misma lengua para bendecir y maldecir es una monstruosidad que no tiene término de comparación en la naturaleza, como lo demuestran tres ejemplos aducidos por el autor sagrado (v.11-12). Una fuente no echa por el mismo caño agua dulce y amarga; ni la higuera puede producir *aceitunas* (Vulgata: *uvas)*, ni la vid higos; ni tampoco un manantial dar a la vez agua salada y dulce. Estas imágenes, tomadas de la vida campestre de Palestina [28], manifiestan un claro contraste entre la

20 A. CHARUE, o.c. p.416. Robertson, en The Expos. Tim 39 (1927-1928) 333, propone cambiar la letra X de τροχὸν en π, y lee: τὸν τροπὸν τῆς γενέσεως, que daría un sentido aceptable: «la lengua inflama la *disposición* natural del hombre».

21 J. CHAINE, o.c. p.82.

22 Las especies de animales son distribuidas en cuatro grupos según la clasificación que era ya tradicional entre los judíos, y que se encuentra en Gén 9,2 y en Dt 4,17-18. El imperio del hombre sobre la creación alude también a un texto bíblico (Gén 1,26; cf. 9,2; Sal 8,6-8; Eclo 17,4). La Vulgata omite *los peces*, poniendo en su lugar *et ceterorum*, que probablemente es una corrupción de *cetorum* o *cetum*, genitivos plur. de *cetus* o de *cete* = cetáceo...

23 Von Soden adopta la lección ἀκατάσχετον κακὸν = «mal incontenible, incontrolable», de KCL y Pesitta; sin embargo, los mejores códices BSAP y las versiones Copta y Vulgata leen: ἀκατάστατον κακόν = «mal sin reposo».

24 Cf. v.6; Sal 58,5s; 140,4.

25 SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Trall.* 6,2.

26 Cf. Gén 1,26.

27 Cf. Mt 5,44; Lc 6,28; Rom 12,14; 1 Cor 4,12; 1 Pe 3,9; 1 Jn 4,20.

28 Cf. Mt 7,16s; 20,1; 21,28; 24,32; Lc 13,6; Jn 15,1.

armonía de la naturaleza y el desorden existente en el uso de la lengua. La aplicación es evidente: es necesario hacer desaparecer ese desorden, esa monstruosidad de la lengua, haciendo buen uso de ella.

La fuerza de la comparación de la primera imagen no se pone en la salida *simultánea* de agua dulce y amarga, como piensa algún autor (Meinertz), sino en el hecho que del *mismo caño*, aunque en diverso tiempo, salga agua dulce y amarga. De igual modo, la deformidad de la lengua no está en que a la vez profiera palabras contrarias, lo que sería imposible, sino en que la misma lengua, en tiempos diversos, pronuncie cosas contradictorias [29].

Los v.9-11 son aducidos por el *Catecismo Romano* (3,9,20) para estigmatizar los daños producidos por la mentira.

VERDADERA Y FALSA SABIDURÍA. 3,13-18

En la segunda parte del capítulo 3, el autor sagrado expone las cualidades que debe tener la sabiduría del maestro. Es difícil cumplir la misión de maestro, a causa de la facilidad con que la lengua desbarra. Sin embargo, este mal connatural puede ser superado por una conveniente preparación del alma por medio de la verdadera sabiduría. Esta es la razón de que el autor sagrado pase del abuso de la lengua a hablar de los peligros de la falsa sabiduría.

Peligros de la falsa sabiduría. 3,13-16

13 ¿Quién de entre vosotros es sabio e inteligente? Pues muestre con sus obras y conducta su mansedumbre y su sabiduría. 14 Pero, si tenéis en vuestros pechos un corazón lleno de amarga envidia y rencilloso, no os gloriéis ni mintáis contra la verdad; 15 que no será sabiduría de arriba la vuestra, sino sabiduría terrena, animal, demoníaca. 16 Porque donde hay envidias y rencillas, allí hay desenfreno y todo género de males.

Del mismo modo que los árboles manifiestan su naturaleza por medio de sus frutos (v.12), así también la verdadera sabiduría es conocida por la conducta de los individuos. El verdadero maestro no es el que se contenta con conocer las verdades divinas, sino el que sabe dominar sus pasiones, observa una conducta irreprensible y está lleno de aquella *mansedumbre* (v.13) que es propia de la verdadera sabiduría [30].

Si, pues, la mansedumbre es propia de la verdadera sabiduría, es evidente que no serán sabios ni poseerán la auténtica sabiduría los que tienen *un corazón lleno de amarga envidia y rencilloso* (v.14). La falsa sabiduría procede del orgullo y no de la gracia divina [31]. *No es de arriba*, sino totalmente *terrena* por su origen, *animal* y *demoníaca* (v.15), porque es opuesta al don supremo del Espíritu Santo

29 TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.161; A. CHARUE, *La Maitrîse de la langue dans l'Epître de Saint Jacques:* Collat. Namurcenses (1935) 393-407.

30 Cf. 2 Tim 2,24ss; 1 Pe 2,12; 5,3.

31 Sant 1,5.

y proviene del padre de la mentira [32]. La oposición entre animal y espiritual es también frecuente en San Pablo [33].

Donde hay envidias y rencillas, allí habrá *desenfreno* (Vulgata: «inconstantia») *y todo género de males* (v.16), como lo demuestra la experiencia. El desorden moral se opone al orden establecido por el Dios de la paz [34]. La verdadera sabiduría, fundada en la caridad, une a los cristianos; en cambio, la sabiduría diabólica, movida por la envidia y el desorden, será causa de toda clase de males. Por eso decía San Pablo a los fieles de Corinto: «Si, pues, hay entre vosotros envidias y discordias, ¿no prueba eso que sois carnales y vivís a lo humano?» [35]; es decir, muestran que carecen de la verdadera sabiduría y se rigen por la que es terrena, animal y diabólica.

Por el modo de hablar se ve que Santiago se refiere a la sabiduría práctica, que ordena toda la vida según las normas de la rectitud y de la justicia. De esta sabiduría se habla con frecuencia en los libros Sapienciales.

Cualidades de la sabiduría que viene de Dios. 3,17-18

17 Mas la sabiduría de arriba es primeramente pura, luego pacífica, modesta, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía, 18 y el fruto de la justicia se siembra en la paz para aquellos que obran la paz.

La verdadera sabiduría se opone, por su origen, sus atributos y sus frutos, a la falsa sabiduría. El texto griego nos habla de siete cualidades de la verdadera sabiduría; la Vulgata, en cambio, tiene ocho. La sabiduría *de arriba*, es decir, la que procede de Dios, es ante todo *pura* (v.17), libre de todo movimiento pasional y de todo principio de error y de pecado. No puede entrar en el alma malévola ni en el cuerpo que es siervo del pecado, porque es una emanación del mismo Dios [36]. Es *pacífica*, porque aporta la paz y conduce a ella [37]. En esto se diferencia de la falsa sabiduría, que se deleita en los litigios y en las rivalidades. Es *indulgente* [38] para con los inferiores, *dócil* a las razones de los demás, y, por lo tanto, no soberbia ni caprichosa [39]. La verdadera sabiduría está *llena de misericordia* para con los pobres y afligidos, y de *buenos frutos*, es decir, de obras de caridad [40]. Es *imparcial*, o sea que no hace distinción ni tiene acepción

[32] Cf. Sant 3,6.
[33] Cf. 1 Cor 2,14s; 3,3.
[34] 1 Cor 14,33.
[35] 1 Cor 3,3.
[36] Sab 1,4; 7,25s.
[37] Prov 3,17; Rom 8,6.
[38] La Vulgata y Nácar-Colunga traducen: *modesta*. Sin embargo, el término griego ἐπιεικής suele emplearse más bien en el sentido de bondad, indulgencia, cuando se trata de la actitud de un superior hacia su inferior (cf. Sal 86,5; 1 Pe 2,18). Por otra parte, la palabra εὐπειθής (= Vgta.: «suadibilis»; Nác.-Col.: «indulgente»), que sigue, se refiere a las relaciones de los inferiores con sus superiores, y se traduciría mejor por *dócil, flexible*.
[39] La Vulgata añade una especie de glosa: *bonis consentiens*, que no se encuentra en el texto y falta en los mejores códices de la Vulgata. Tal vez sea una doble versión del griego εὐπειθής, traducido antes por «suadibilis».
[40] Cf. Sant 1,27.

de personas [41], y *sin hipocresía*, porque obra con sinceridad, no para complacer a los hombres, sino a Dios [42].

La sabiduría de que nos habla Santiago es, pues, eminentemente práctica, puesto que conduce a la observancia de las virtudes cristianas. Este cuadro que nos presenta el autor sagrado de la sabiduría recuerda el elogio de la caridad hecho por San Pablo en 1 Cor 13,1ss.

Para terminar esta instrucción, Santiago invita a la práctica de la verdadera sabiduría, la cual produce *la justicia en la paz* (v.18). En cambio, la envidia y las rencillas son fuente de toda clase de males, con los cuales es violada la justicia. Por eso únicamente las almas pacíficas podrán poseer la verdadera sabiduría [43], pues la sabiduría siembra los frutos de la justicia en beneficio de los pacíficos, es decir, de aquellos que buscan la paz.

Capítulo 4

LAS PASIONES ENGENDRAN LA DISCORDIA. 4,1-12

Aquí el autor sagrado pasa a considerar la ambición o el deseo de riquezas, que, como dice San Pablo [1], es «la raíz de todos los males». Esa ambición produce discordias entre los cristianos, por lo cual Santiago arremete contra esta «auri sacra fames» en todo este capítulo y en parte del siguiente [2]. En toda esta sección expone las causas que motivan las discordias entre los cristianos. Por una parte está la envidia de los pobres (v.1-12); por otra, la avaricia desmesurada de los mercaderes (v.13-17), y, en fin, la injusticia de los ricos (5,1-6).

Las causas que motivan la discordia son: la envidia. 4,1-3

1 ¿Y de dónde entre vosotros tantas guerras y contiendas? ¿No es de las pasiones, que luchan en vuestros miembros? 2 Codiciáis, y no tenéis; matáis, ardéis en envidia, y no alcanzáis nada; os combatís y os hacéis la guerra, y no tenéis porque no pedís; 3 pedís y no recibís, porque pedís mal, para dar satisfacción a vuestras pasiones.

La verdadera sabiduría produce la paz. Mas esta paz es frecuentemente turbada en las comunidades cristianas por las querellas y los conflictos. La causa de todo esto son *las pasiones* desordenadas, *la*

[41] El *non indicans* de la Vulgata puede entenderse en el sentido de «el que evita juicios temerarios». El término ἀδιάκριτος = «imparcial» puede tener sentido pasivo: «no dividido, no dudoso», como generalmente sucede en el libro de los Prov, según la versión de los LXX. Aquí, sin embargo, se adapta mejor al contexto el sentido activo: «sin parcialidad, que no hace diferencia».
[42] Cf. Sab 7,22-27.
[43] Cf. Mt 5,9; R. M. Díaz Carbonell, *Nota a Iac 3,18:* Sesiones de Estudio del Congreso Eucarístico (Barcelona 1952) 508ss.

[1] 1 Tim 6,10.
[2] Sant 4,1-5,6.

concupiscencia (ἡδονή), que tiene su sede en la parte inferior del cuerpo humano, es decir, en nuestros miembros, de los cuales se sirve como instrumentos para engendrar la lucha dentro de nosotros mismos (v.1). Esta lucha íntima fue experimentada también por San Pablo [3]. El objeto de la concupiscencia son los placeres y los deleites de los sentidos y la comodidad de la vida. Para satisfacer éstos se necesitan bienes terrenos, como dinero, vestidos, joyas, los cuales se desean con avaricia y se buscan por todos los medios.

La concupiscencia que no es domada provoca las guerras y las contiendas. Estas provienen de la codicia de bienes que no se poseen y se desean ardientemente. Entonces nacen la envidia [4] y los celos. Pero como ni con esto se obtiene lo que se desea, surge entonces la irritación, el litigio, que pueden llevar a actos de hostilidad (v.2). El análisis psicológico de Santiago es muy hermoso.

El motivo de no obtener lo que se desea es la falta de la verdadera oración. No se dirigen a Dios con las verdaderas disposiciones de la oración impetratoria. Dios da a todos generosamente [5], a condición de que se lo pidamos [6]. Pero esta petición hay que hacerla con buena intención (v.3). Santiago dice a sus lectores que piden los bienes codiciados con mala intención, no para sostener la fragilidad humana, sino para satisfacer sus incontrolados placeres (San Beda). Muchos fieles no cumplían el mandato del Señor: «Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia» [7], sino que buscaban la abundancia para satisfacer sus pasiones. Los bienes terrenos pueden ser objeto de oración. Nuestro Señor en el *Padre nuestro* nos manda pedir el pan cotidiano y demás bienes de la tierra necesarios para la vida, pero en el supuesto de que no nos resulten nocivos [8]. Se pueden pedir bienes temporales en la oración con tal de que se haga con recta intención, o sea para mejor cumplir la voluntad de Dios, pues, como dice la 1 Jn, «si pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye» [9].

[3] Rom 7,23; cf. 1 Pe 2,11.

[4] El verbo φονεύετε = *matáis* (Vulgata: «occiditis»), si se conserva tal como se encuentra en toda la tradición manuscrita, habría que interpretarlo en sentido metafórico: «odiar» (cf. 1 Jn 3,15). Pero una tal significación no es propia del verbo φονεύω. Por eso, muchos autores modernos, siguiendo a Erasmo, suponen la existencia de una corrupción muy antigua del texto, el cual sería originariamente φθονεῖτε = *envidiáis*, y no φονεύετε. De este modo se obtiene un sentido y una gradación excelentes: «Codiciáis, y no tenéis; envidiáis, y ardéis en celos, y no alcanzáis nada...» (Chaine, Charue, Belser, Spitta, Dibelius).

[5] Sant 1,5.

[6] Mt 7,7.

[7] Mt 6,33.

[8] Mt 7,7-11; Lc 11,9-13.

[9] 1 Jn 5,14.

La segunda causa de discordias: el amor del mundo. 4,4-6

4 Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad del mundo es enemiga de Dios? Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios. 5 ¿O pensáis que sin causa dice la Escritura: El Espíritu que mora en vosotros se deja llevar de la envidia? 6 Al contrario, El da mayor gracia. Por lo cual dice: Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia.

Aquí inicia el autor sagrado una severa requisitoria contra aquellos que, siguiendo las pasiones, abandonan a Dios, esposo de las almas, para cometer adulterio con el mundo. Los cristianos sometidos a los placeres terrenos cometen un adulterio espiritual. En el Antiguo Testamento, la alianza de Yahvé con el pueblo elegido es representada frecuentemente bajo la imagen del matrimonio: Dios es el esposo; Israel, la esposa. Si ésta es infiel al pacto, Dios le reprocha llamándola *adúltera* [10]. También Jesucristo llamó adúltera a la generación judía que no lo quería reconocer como Mesías [11]. San Pablo llama a Cristo esposo y cabeza de la Iglesia [12]. Lo que se aplicaba al pueblo elegido, se podía aplicar a los cristianos, verdaderos sucesores del auténtico Israel.

Santiago afirma claramente que no se puede ser amigo del mundo y, al mismo tiempo, amigo de Dios. Los compromisos son imposibles entre estas dos potencias adversas. Es necesario decidirse por el uno o por el otro. Esta enseñanza es el eco de aquellas palabras de Cristo: «Nadie puede servir a dos señores, a Dios y a Mammón» [13]. La hostilidad irreductible entre Cristo y el mundo es afirmada por nuestro Señor mismo [14]. Y lo mismo enseña San Juan en su primera epístola [15].

El autor sagrado confirma a continuación su pensamiento con una prueba escriturística: *¿O pensáis que sin causa dice la Escritura: Con ardiente celo, (Dios) ama el espíritu que ha hecho habitar en nosotros?* (v.5). Sería una cita tomada de Gén 2,7, y que también estaría inspirada en la idea—expresada frecuentemente en la Biblia—de que Dios ama con amor celoso a los hombres [16]. La versión que adoptamos nos parece ser la más conforme con los mejores códices griegos. La Vulgata, a la cual sigue Nácar-Colunga, considera *el espíritu* como sujeto. Sería el Espíritu Santo, que habita

[10] Cf. Os 1-3; Is 1,21; Jer 3,7-10; Ez 23; Cant 1ss. En el griego tenemos μοιχαλίδες = = *adúlteras*, en femenino, no porque Santiago se dirija sólo a las mujeres, sino porque habla según el Antiguo Testamento, en el que Israel era la esposa de Dios, y con frecuencia la esposa era *adúltera*. Y como en el Nuevo Testamento el pueblo cristiano y cada fiel ocupan el lugar de la esposa, de ahí que sean llamados μοιχαλίδες.

[11] Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38.

[12] Ef 5,22s; 2 Cor 11,2.

[13] Mt 6,24.

[14] Jn 7,7; 12,31-43; 14,17; 16,11.

[15] 2,15s.

[16] Ex 20,5; Dt 5,9; Jos 24,19; Is 9,6; Zac 1,14; 8,2. A propósito de este versículo se puede ver H. Coppieters, *La signification et la provenance de la citation de Jac 4,5:* RB 12 (1915) 35-38; J. Jeremias, *Iac 4,5: epipothei:* ZNTW (1959) 137ss.

en nosotros [17], y nos desearía con ardiente celo. Pero, en este caso, ¿a qué texto bíblico aludiría? Creemos que es mejor considerar a Dios como sujeto de la frase. El es el místico Esposo de nuestras almas, y ama, hasta sentir celos, el espíritu humano que ha infundido en nosotros con su soplo creador, pues Dios es el único dueño del hombre por razón de la creación.

Este texto, considerado una *crux interpretum*, ha dado origen a muy diversas explicaciones y conjeturas. La más interesante es, sin duda, la propuesta por Wettstein, el cual cree que se dio una confusión entre las palabras πρὸς φθόνον = «ad invidiam», «con ardiente celo», y πρὸς τὸν θεόν = «versus Deum», que sería la lección original. En cuyo caso habría que traducir: «hacia Dios dirige sus anhelos el espíritu que (El) hizo habitar en nosotros». Esta corrección textual correspondería perfectamente con el contexto, y provendría de dos textos bíblicos combinados [18]. Tiene, sin embargo, el inconveniente que no coincide bien con lo que sigue.

Dios quiere para sí solo todo el amor del hombre y no soporta que lo divida con el mundo. Por el hecho de amarnos Dios con amor tan ardiente, nos *otorga una mayor gracia* (v.6a), a fin que podamos llevar a la práctica una cosa tan difícil. El hecho de que Dios exija la totalidad de nuestro amor es difícil de cumplir, porque el mundo nos incita con sus atractivos. Pero *mayor* es la gracia con la que Dios fortalece al hombre para que se entregue plenamente al servicio de Dios. El comparativo μείζονα ha de entenderse, en este caso, en sentido absoluto. Esto nos recuerda ciertos pasajes de los profetas, en que Israel, a pesar de haberse prostituido, es tan amado de Yahvé que incluso le promete una bendición más abundante, una gloria aún mayor [19].

El recuerdo de la gracia trae a la mente del autor sagrado un texto bíblico que habla de este don divino que Dios concede a los humildes: *Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia* (v.6b). La cita pertenece al libro de los Proverbios, 3,34, aducida según la versión de los LXX [20]. La gracia que Dios da a los humildes debe entenderse, en el texto de los Proverbios, de un favor divino que no es sólo espiritual, sino también temporal. Porque Dios maldice la casa de los malvados y bendice la de los justos. Pero Santiago entiende el texto en un sentido más profundo [21], más en conformidad con el Nuevo Testamento [22].

Los *soberbios* son los amadores del mundo, a los cuales niega su gracia y benevolencia y les prepara un castigo eterno. Los *humildes* representan aquellos que responden a la llamada divina, se someten totalmente a su voluntad y confían en El. A éstos les da su gracia, los llena de bienes como a amigos carísimos y les tiene reservada la bienaventuranza eterna.

[17] La Vulgata, por su parte, lee κατῴκησεν = «habitat» (de κατοικέω); en cambio, los códices BSA 33 y Hermas (*Mand.* 3,1; *Simil.* 5,6,5) leen κατῴκισεν = «habitare fecit», de κατοκίζω, que parece ser la mejor lección.

[18] Sal 42,2 y Ecl 12,7.

[19] Is 44,1-10; Zac 1,14-17.

[20] Cf. 1 Pe 5,5.

[21] Cf. Sant 1,2.9.12; 5,10.

[22] Lc 1,51s; 14,11; Mt 23,12.

La tercera causa de discordia: el orgullo. 4,7-10

[7] Someteos, pues, a Dios y resistid al diablo, y huirá de vosotros. [8] Acercaos a Dios, y El se acercará a vosotros. Lavaos las manos, pecadores, y purificad vuestros corazones, almas dobles. [9] Sentid vuestras miserias, llorad y lamentaos; conviértase en llanto vuestra risa, y vuestra alegría en tristeza. [10] Humillaos delante del Señor y El os ensalzará.

Para conseguir esa gracia superabundante hemos de humillarnos delante de Dios, someternos a su santa voluntad, y de este modo venceremos al diablo (v.7). Santiago no dice explícitamente con qué armas hemos de vencer al diablo, porque esto lo suponía bien sabido de los cristianos, a los cuales se dirige. Al diablo se le debe vencer con el escudo de la fe y con la práctica de la humildad y demás virtudes cristianas. El diablo no tiene poder sobre nosotros sino en la medida en que nosotros se lo permitamos. Si obramos bien y estamos sometidos a Dios, no podrá hacer nada contra nosotros y huirá. A este propósito dice muy bien Hermas: «No temáis al diablo... El diablo no puede otra cosa que causar miedo, pero es un miedo vano. No temáis, y huirá lejos de vosotros... No puede dominar a los siervos de Dios, que ponen toda su esperanza en Dios. Puede combatir, pero no vencer. Si, pues, vosotros le resistís, huirá lejos de vosotros confundido» [23].

Huir del demonio es acercarse a Dios, el cual nos dará su gracia para poder resistir al mal. A Dios nos podremos acercar mediante los afectos de nuestra alma, y principalmente por medio de la oración, que penetra hasta el mismo trono de Dios [24]. *Dios se acercará* a nosotros (v.8) mediante sus favores y sus especiales auxilios, a fin de socorrernos en los momentos de peligro [25]. Pero, si queremos que Dios esté a nuestro lado, hemos de esforzarnos por purificar nuestras acciones—lavaos *las manos*—y por purgar nuestros afectos internos—*vuestros corazones*—, obrando con recta intención [26], y entonces desaparecerá la *duplicidad* del alma pecadora. El autor sagrado se refiere a la purgación del alma de todas las manchas contraídas por la amistad con el mundo y a la total renuncia al espíritu mundano.

Condición preliminar para la conversión es el reconocer y sentir *la propia miseria* moral [27]. Santiago insiste sobre los signos que manifiestan externamente la compunción interior, como era usual entre los orientales. En la Biblia se invita con frecuencia a cambiar la alegría profana en llanto saludable de penitencia [28]. Es mejor para el alma practicar el espíritu de compunción, que la conducirá a Dios, que abandonarse a las alegrías mundanas, las cuales hacen al alma olvidarse de Dios. Jesucristo expresa las mismas

[23] *Mand.* 12,4,6; 12,5,2.

[24] Eclo 35,21.

[25] Dt 4,7; Jer 29,12-14; Sal 145,18.

[26] Cf. Jer 7,3; Sal 24,3s.

[27] La Vulgata traduce el griego ταλαιπωρήσατε por *miseri estote;* sin embargo, es mejor entenderlo en sentido reflexivo de *sentid vuestras miserias* (Náçar-Colunga).

[28] Am 8,10; Prov 14,13; Tob 2,6.

ideas en el sermón de la Montaña cuando declara «bienaventurados a los que lloran, porque ellos serán consolados»[29]. El autor sagrado, al aconsejar a los fieles que se aflijan y lloren, no les pide que supriman toda alegría moderada o todo goce inocente, sino que quiere señalar a los hombres mundanos lo que deben hacer para recuperar el favor divino. Como penitentes que rechazan lo que hasta entonces habían amado, han de imitar al publicano del Evangelio, que, estando en el templo, «no se atrevía a levantar los ojos al cielo y hería su pecho diciendo: ¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador!»[30] Esta humildad, provocada por el conocimiento de su miseria, le valió la justificación.

En lugar de gozar orgullosamente de la vida, han de *humillarse delante del Señor,* y *El los ensalzará* (v.10). El Señor se complace en habitar con el humilde[31]. El tema de la exaltación del humilde se encuentra frecuentemente en la Biblia[32]. En nuestro pasaje se trata de una exaltación espiritual y moral, con la perspectiva del premio en la vida futura. De esta exaltación había hablado ya nuestro Señor en el Evangelio[33]. Se trata de la exaltación que supone el ser hijo de Dios, participante de la vida de la gracia y heredero de la vida eterna.

Cuarta causa de discordia: la maledicencia. 4,11-12

11 No murmuréis unos de otros, hermanos; el que murmura de su hermano o juzga a su hermano, murmura de la Ley, juzga la Ley. Y si juzgas la Ley, no eres ya cumplidor de ella, sino juez. 12 Uno solo es el legislador y el juez, que puede salvar y perder. Pero tú, ¿quién eres para juzgar a tu prójimo?

El hagiógrafo vuelve a hablar de los pecados de la lengua[34], porque entre los males provocados por las pasiones en las comunidades cristianas tenía especial importancia la difamación. El autor sagrado pone en guardia a los fieles contra los juicios temerarios y la difamación del prójimo, que tienen su origen en el resentimiento y en la envidia. Uno de los motivos que debe disuadir a los cristianos de hablar mal y de hacer juicios injuriosos del prójimo es la reverencia debida a la ley y a su autor. Hablar mal o *juzgar* desfavorablemente a un hermano equivale a menospreciar la ley cristiana, y principalmente la ley de la caridad[35]. El detractor del prójimo rebasa el terreno que le pertenece e invade el de Dios, único juez supremo y legislador universal[36]. Dios es el único «que puede

[29] Mt 5,4; cf. Lc 6,21-25; Jn 16,20.
[30] Lc 18,13. Cf. J. HAUSHERR, *Penthos: la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien:* Orientalia Christiana Analecta (Roma 1944) p.132ss.
[31] Is 57,15.
[32] 1 Sam 2,7s; Prov 3,34; 29,23; Ez 17,24; Job 5,11; Eclo 3,20; Lc 1,52.
[33] Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14; 1 Pe 5,6.
[34] Cf. Sant 1,26; 3,1-12.
[35] Sant 1,25; 2,8.12.
[36] H. WILLMERING, o.c. IV p.413. Cf. 1 Sam 2,6; 2 Re 5,7; Dt 32,39.

perder el alma y el cuerpo en la gehenna»[37], así como también librar al hombre de ella. Por eso, el hombre, que no es nada delante de Dios, cuando juzga a su prójimo poco caritativamente, se deja llevar de la soberbia y de la ambición. La humildad es el verdadero fundamento de la caridad.

ADVERTENCIA A LOS RICOS. 4,13-5,6

Santiago ataca con fuerza en esta sección a los comerciantes y a los ricos, que, con orgullosa presunción e independencia de Dios, creían que podían disponer del futuro a su antojo. Este vicio provenía de la codicia de las cosas terrenas y del desprecio de las celestiales. Esta es la razón de que les dirija una serie de advertencias. Las advertencias van dirigidas especialmente a los comerciantes cristianos, que en sus negocios todo lo esperaban de su habilidad, sin recurrir para nada a Dios y sin tener cuenta de El. El lanzarse a empresas comerciales para sacar grandes ganancias conviene muy bien a judeo-cristianos que amaban el mundo y envidiaban a los ricos. Los judíos fueron desde los tiempos de Alejandro Magno especialistas en el comercio[38].

Los proyectos de los comerciantes son efímeros. 4,13-17

13 Y vosotros los que decís: Hoy o mañana iremos a tal ciudad, y pasaremos allí el año, y negociaremos, lograremos buenas ganancias, 14 no sabéis cuál será vuestra vida de mañana, pues sois humo, que aparece un momento y al punto se disipa. 15 En vez de esto debíais decir: Si el Señor quiere y vivimos, haremos esto o aquello. 16 Pero de otro modo os jactáis fanfarronamente, y esa jactancia es mala. 17 Pues al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a pecado.

El autor sagrado nos presenta a los comerciantes discutiendo entre sí los planes a realizar. Todo lo preparan cuidadosamente. Piensan que todo les saldrá a pedir de boca, y ya proyectan grandes planes para el futuro (v.13), sin tener en cuenta la brevedad de la vida y la ayuda divina. La tendencia de los judíos al comercio ya era proverbial en aquel tiempo. Santiago no condena el comercio en cuanto tal, sino que reprende a los comerciantes cristianos por el espíritu mundano que manifestaban en sus ambiciosos planes. Se duele de que obren sólo por el afán de lucro y se olviden totalmente de la Providencia divina. Por eso, Santiago les invita a reflexionar sobre la caducidad de la vida (v.14). Los comerciantes, de los que se habla aquí, olvidan que el mañana no les pertenece. El futuro está únicamente en manos de Dios. Aunque el hombre propone, es Dios el que dispone. Por cuya razón, la conducta de esos fieles es insensata, como la del rico de la parábola[39], que,

[37] Mt 10,28.
[38] J. CHAINE, o.c. p.109.
[39] Lc 12,13-21.

habiendo tenido una buena cosecha, pensaba que ya tenía reservas para muchos años, prometiéndoselas muy felices y descansadas. Pero aquella misma noche oyó la voz del Señor, que le decía: «Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y todo lo que has acumulado, ¿para quién será?»

Si, pues, el hombre es como *humo, que aparece un momento y al punto se disipa*, no ha de hablar con tanta arrogancia, como lo hacían los mercaderes de nuestra epístola, sino con humildad y modestia, pensando en la brevedad de la vida y en la dependencia que tenemos de Dios.

Consideraciones e imágenes semejantes a estas del Evangelio y de la epístola de Santiago las encontramos con frecuencia en los libros Sapienciales [40].

A la actitud insensata de los comerciantes, el hagiógrafo opone la actitud de la sabiduría cristiana, es decir la sumisión a la voluntad de Dios (v.15). La recomendación que hace Santiago está inspirada en la fe sobre la Providencia divina. Se encuentra frecuentemente en San Pablo la misma fórmula u otras semejantes [41]. Sin embargo, los comerciantes, en lugar de someterse a Dios, se complacen de su habilidad en los negocios y en sus grandiosos proyectos comerciales. Esta complacencia mundana es mala, porque prescinde totalmente de Dios (v.16) y se atribuye a sí misma los éxitos habidos en sus negocios. San Juan [42] considera la «soberbia de la vida» como una de las tres pasiones fundamentales de las que provienen todos los vicios del mundo.

Santiago concluye con una máxima general (v.17), como es frecuente en él [43]. Los hombres que conocen sus deberes y no los cumplen pecan. Y los fieles a los que se dirige el hagiógrafo conocen la fragilidad de la vida humana, la existencia de la Providencia y lo que deben hacer. Pero no lo hacen. Y nada aprovecha para la salvación el conocer sus obligaciones si no se ponen en práctica. Al contrario, este conocimiento será motivo de mayor pecado y castigo. Son, por lo tanto, inexcusables. Jesucristo también expresa en diversas ocasiones esta misma idea [44]; y San Pablo la desarrolla en la epístola a los Romanos [45] a propósito de la Ley.

40 Prov 27,1; Job 7,7; Sal 144,4; Eclo 18,8s; Sab 5,9-14.

41 1 Cor 4,19; 16,7; Rom 1,10; 15,32; Act 18,21; Heb 6,3. Cf. TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, o.c. p.185-186; A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1932) p.101s.161s. En el v.15 existe una pequeña diferencia entre el texto griego y la Vulgata. Esta dice: «Si dominus voluerit, et si vixerimus, faciemus hoc aut illud». El griego, en cambio, dice: «Si el Señor quiere, viviremos y haremos esto o aquello». La lección del griego está atestiguada por los mejores códices y ha de ser preferida.

42 1 Jn 2,16. Cf. Is 23,16; Eclo 26,29-28,2.

43 Sant 1,12; 2,13; 3,18.

44 Lc 12,47; Jn 9,41; 15,22.24.

45 3,20; 4,15; 5,20. Cf. 1 Cor 15,56; Gál 3,19.

CAPITULO 5

Las alegrías engañosas de los ricos. 5,1-6

1 Y vosotros los ricos llorad a gritos sobre las miserias que
os amenazan. 2 Vuestra riqueza está podrida; vuestros vestidos,
consumidos por la polilla; 3 vuestro oro y vuestra plata, co-
midos del orín, y el orín será testigo contra vosotros y roerá
vuestras carnes como fuego. Habéis atesorado para los últimos
días. 4 El jornal de los obreros que han segado vuestros campos,
defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores
han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. 5 Habéis
vivido en delicias sobre la tierra, entregados a los placeres,
y habéis engordado para el día de la matanza. 6 Habéis conde-
nado al justo, le habéis dado muerte sin que él os resistiera.

Santiago inicia en el capítulo 5 una severa requisitoria contra los ricos soberbios, injustos, avaros, entregados a los placeres del mundo. Parece que el autor sagrado se dirige a cristianos ricos, injustos y explotadores de los pobres, que ya entonces existían en las comunidades cristianas. Santiago les amenaza con los castigos que van a venir sobre ellos. Nuestro autor imita el estilo de los profetas, los cuales estaban tan ciertos de los castigos anunciados al pueblo de Israel, que los presentaban como ya realizados o a punto de realizarse. Los ricos, avaros e injustos, en lugar de alegrarse y de gozar deberían lamentarse por la suerte que les espera (v.1): perderán sus bienes y serán condenados en el día del juicio (v.2-9). El castigo no será meramente temporal, sino eterno, como parece insinuarlo el v.3. La perspectiva del tiempo permanece, sin embargo, vaga e imprecisa; lo mismo que en las amenazas que el libro de Henoc [1] dirige a los ricos. Por eso no hay razón para explicar este pasaje de Santiago —y otros semejantes— del último juicio al fin del mundo. Santiago habla de la proximidad de la parusía de Cristo, lo mismo que San Pedro y San Pablo [2].

Nuestro Señor también amenaza a los ricos con toda clase de privaciones [3].

Las riquezas que han amontonado esos ricos, consistentes en víveres, vestidos, ropas preciosas y metales [4], serán consumidas por *la polilla y el orín*. Estos agentes destructores serán a su vez, en el día del juicio, una prueba abrumadora de la avaricia culpable de esos ricos, un testimonio terrible que será exhibido en contra de

1 94,7-14; 98,2-15.

2 Puede verse el decreto de la Comisión Bíblica de 18 de junio de 1915 sobre la parusía en las epístolas de San Pablo (Eb 419-421). Cuando los apóstoles hablan de la proximidad de la parusía no concretan nada. Ignoran la hora. Llegaron, es verdad, los «últimos días», pero así se llama la época mesiánica.

3 Lc 6,24s.

4 Una división semejante de las riquezas se encuentra en Act 20,33: «No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie». Sabido es que el oro y la plata, si son puros, no pueden ser atacados por el orín. Sin embargo, el autor sagrado habla de un modo popular, sin atender a la propiedad y exactitud científica de los términos. Aunque no contraen orín, pueden cubrirse con una capa sucia que les quita el brillo.

ellos. Han preferido tener sus riquezas inactivas en los cofres, a despecho de la justicia y de la caridad [5]. Pero ese *orín será testigo* en contra de ellos, porque hará más evidente su avaricia y los acusará ante el tribunal del Juez supremo. El autor sagrado presenta *el orín* como un testigo y un verdugo, en cuanto que, en el día del juicio divino, el orín acuciará y morderá la conciencia, acusándola así ante Dios. Este tormento resultará intolerable. Así se cumple lo que dice el libro de la Sabiduría: «Para que conozcan que por donde uno peca, por ahí es atormentado» [6]. Las riquezas putrefactas y llenas de orín constituirán para ellos un ejemplo y como un símbolo del fin trágico que les espera: del mismo modo que perecieron las riquezas, así también perecerán ellos. Sus bienes serán la causa de su pérdida eterna, pues hicieron mal uso de ellos. Pudieron vestir a los hermanos pobres con los vestidos guardados en sus roperos, pero prefirieron dejarlos apolillarse. Amontonaron riquezas para hacer más terrible la cólera de Dios en el día del juicio (v.2-3).

Jesucristo exhortaba también a sus discípulos a no amontonar riquezas en este mundo, en donde pueden ser consumidas por el orín y la polilla, sino en el cielo [7], en donde no hay polilla ni ladrones.

El severo juicio con el que amenaza el autor sagrado está justificado por tres graves injusticias cometidas por esos malos ricos. Defraudan al pobre reteniendo su salario, con lo cual le condenaban a pasar hambre o incluso a morir de inanición. Aquí se trata de obreros rurales, que, según la ley, debían ser pagados todas las tardes [8]. Una tarde sin salario era una tarde sin pan, un día de hambre. El salario defraudado es comparado a una voz que, como la sangre de Abel [9], pide venganza al cielo. Los gritos de los pobres oprimidos *llegan a oídos del Señor de los ejércitos* (v.4) [10]. La expresión parece inspirarse en el texto griego (LXX) de Is 5,8-9, en el que también se habla de las injusticias de los ricos. En el Antiguo Testamento se protesta frecuentemente contra las injusticias cometidas en el pago de los salarios [11]. Dios mismo promete su ayuda, en Ex 22,26, a aquel que acuda a El pidiendo auxilio contra la injusta vejación. El v.4 está, por consiguiente, lleno de reminiscencias del Antiguo Testamento. Santiago se dirige directamente a sus lectores, suponiendo que ya conocen las prescripciones de la Ley en esta materia. Esto demuestra que los destinatarios eran cristianos convertidos del judaísmo.

Insensibles a los gritos de los pobres, los ricos abusan de sus riquezas para el placer y el lujo (v.5). Los banquetes y la ociosidad les han engordado como si se tratase de animales destinados al matadero. Viven cual estúpido ganado que se engorda para el día de la matanza. En el mismo sentido habla el profeta Jeremías [12] de los mercenarios de Egipto, gordos y preparados para el castigo. El *día*

5 Eclo 29,13.
6 Sab 11,17.
7 Mt 6,19s; cf. Lc 12,33.
8 Lev 19,13; Dt 24,14s.
9 Gén 4,10; cf. Ex 2,23s; Dt 24,15.
10 Cf. B. N. WAMBACQ, *L'épithète divine Jahwé Sebaoth* (Tongerloo 1947); L. DESNOYERS, *Hist. du Peuple Hébreu* I (París 1922) 211.
11 Lev 19,13; Dt 24,14-15; Jer 22,13; Mal 3,5; Tob 4,14; Job 24,9; Eclo 4,1-6.
12 46,21.

de la matanza designa el día del juicio final, llamado así por los profetas porque es considerado como el día de la victoria de Yahvé sobre sus enemigos, cuyos cadáveres yacerán por tierra [13].

También los Libros Santos amonestan muchas veces contra los abusos de la comida y de la bebida [14]. Las parábolas evangélicas del rico insensato, del rico epulón y del pobre Lázaro [15] ilustran los severos reproches de Santiago. La suerte que les espera a estos ricos injustos y glotones nos la indica Jesucristo en la parábola ya recordada del rico epulón: serán sepultados en el infierno, en donde serán atormentados sin alivio alguno [16].

Finalmente, los ricos injustos condenan y matan al pobre inofensivo, que no puede oponer resistencia (v.6). Este reproche de injusticia recuerda los apóstrofes de Amós [17] o de Miqueas [18] contra los ancianos y jueces de Israel, que vendían la justicia y despojaban al pueblo de todo lo que poseía. Cuando escribía Santiago, como ya en tiempo de los profetas, los regalos hechos a los jueces decidían frecuentemente las sentencias. La expresión *le habéis dado muerte* no es necesario entenderla de una muerte procurada directamente. Se puede entender también de una muerte procurada indirectamente, sometiendo al pobre a gravísimas exacciones; condenándolo así a una muerte lenta. El Siracida considera el pan como la vida de los pobres; privarles del pan es, por lo tanto, matarles: «El pan de los pobres es la vida de los indigentes, y quien se lo quita es un asesino. Mata al prójimo quien le priva de la subsistencia. Y derrama sangre el que retiene el salario al jornalero» [19]. El pensamiento de Santiago debe de ser parecido al del Siracida. Los ricos matan al pobre realmente, condenándolo a muerte—en la antigüedad los poderosos eran dueños de vidas y haciendas—, o bien lo matan moralmente, privándole de los medios de subsistencia.

El *justo* (ὁ δίκαιος) del que habla nuestro texto no es Jesucristo, sino el cristiano pobre, oprimido y perseguido. La expresión *el justo* tiene aquí sentido colectivo, como en el libro de la Sabiduría 2,10.12.18; Is 57,1; Sal 94,21, y designa a los pobres que, perseguidos y calumniados por los ricos malvados, confían en Dios, el cual no les abandonará en la prueba. El pecado de los ricos es tanto más odioso cuanto que el pobre está sin defensa eficaz. Pero el Señor tomará su defensa y vengará al justo oprimido [20].

EXHORTACIONES FINALES. 5,7-20

Comprende esta última sección de la epístola diversas exhortaciones dirigidas a los fieles. Los v.7-11 contienen una recomendación de soportar con paciencia la opresión de los poderosos. En el v.12 se habla contra los juramentos hechos a la ligera y sin motivo grave. Los v.13-18 nos presentan las recomendaciones que hace el autor

13 Jer 12,13.
14 Os 4,11; Prov 23,20.29s; Lc 21,34.
15 Lc 12,16-21; 16.19-31.
16 Lc 16,19ss.
17 5,12; 6,12.
18 3,1-3.9.10.
19 Eclo 34,25-27.
20 Cf. TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO: VD 26 (1948) 71-87.

sagrado a los cristianos en las diversas circunstancias de la vida, y especialmente en las enfermedades. Y, por último, Santiago termina su carta exhortando a todos a trabajar por la conversión de los pecadores.

Exhortación a la paciencia. 5,7-11

7 Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Ved cómo el labrador, con la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y las tardías. 8 Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana. 9 No os quejéis, hermanos, murmurando unos de otros, para que no incurráis en juicio; mirad que el Juez está a las puertas. 10 Tomad, hermanos, por modelo de tolerancia y de paciencia a los profetas, que hablaron en nombre del Señor. 11 Ved cómo ahora aclamamos bienaventurados a los que padecieron. Sabéis la paciencia de Job, el fin que el Señor le otorgó, porque el Señor es compasivo y misericordioso.

Después de reprochar severamente las injusticias de los ricos, se vuelve a los pobres oprimidos—debían de ser la mayoría—, recomendándoles la paciencia, porque la venida del Señor y el día en que ha de dar a cada opresor el castigo merecido llegarán pronto e infaliblemente (v.7). Entonces cesará el escándalo de la prosperidad de los impíos y la injusticia será castigada. Santiago, más bien que incitar a la revolución social, pide a los fieles que esperen la sanción divina.

El autor sagrado está convencido de que la parusía del Señor restablecerá el orden perturbado. Los pobres recibirán el premio de su paciencia y los opresores recibirán el castigo merecido por sus injusticias. La venida del Señor no constituye motivo de preocupación para los fieles, sino más bien motivo de confortamiento. Esto lo demuestra claramente la pequeña parábola que pone a continuación para ilustrar la exhortación. Lo mismo que el labrador, que aspira a recoger los frutos de la tierra, *espera con paciencia* la llegada del tiempo oportuno para que caigan *las lluvias tempranas y las tardías* (v.7) [21], así también los cristianos oprimidos han de esperar que el Señor, con su venida, realice sus más íntimos anhelos (v.8). El pensamiento de la parusía o juicio, que debía causar terror a los ricos, era un consuelo para los fieles pobres. La perspectiva escatológica de Santiago permanece vaga, aunque considera la parusía como próxima [22].

En espera de la llegada del Señor, Santiago exhorta a practicar la caridad fraterna. La llegada del Juez es tan cierta y tan próxima, que los fieles no deben dejarse llevar de la impaciencia o de faltas contrarias a la caridad, que les pudieran conducir a recriminaciones y juicios temerarios contra los miembros de la comunidad o a merecer una severa sentencia del justo Juez (v.9). Los cristianos han de tolerarse mutuamente los propios defectos: «Ayudaos mutuamente—dice San Pablo [23]—a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo». Las expresiones que emplea la epístola de Santiago parecen inspirarse en el sermón de la Montaña [24] y en el discurso escatológico de Cristo [25].

El autor sagrado dice a sus lectores que han de tomar como ejemplo a los profetas, que tanto sufrieron de sus correligionarios por la justicia y por la predicación de la verdad (v.10). Los sufrimientos de los profetas constituyen un ejemplo citado frecuentemente en la catequesis primitiva [26]. El profeta paciente por excelencia era Jeremías. Pero también tuvieron mucho que sufrir Amós, Oseas, Elías, Isaías, Daniel [27]. Algunos de estos profetas sufrieron incluso prisión y otros llegaron hasta soportar una muerte cruel por causa de Yahvé. Pues bien: si hombres tan santos y amados de Dios, como eran los profetas, tuvieron que sufrir tanto, esto ha de valer para animar a los fieles, porque, si sufren, es señal de que Dios los ama como a sus siervos los profetas [28]. San Pedro cita en un contexto análogo [29] el ejemplo de paciencia que nos dejó Jesús. Si Santiago no aduce el ejemplo de Cristo, tal vez sea porque, escribiendo a judeo-cristianos, les cita aquellos ejemplos que ellos conocían desde la infancia, y que tenían para ellos un gran valor.

También el ejemplo de paciencia de Job ha de servir a los fieles para infundirles ánimos y para que puedan perseverar hasta el momento en que el Señor tenga misericordia de ellos, como la tuvo de Job [30]. Al fin, también les dará, como dio a Job, el premio de su paciencia, *porque el Señor es compasivo y generoso* (v.11). Nuestro Señor también había dicho: «El que persevere hasta el fin será salvo» [31]. Y Santiago promete la corona de la vida [32] al que soporte la prueba con paciencia [33].

21 La lección primitiva, aceptada por Nestle y otros críticos, presenta dos adjetivos neutros sin substantivo expreso. Así nos la presentan los códices B, 33 y las versiones armena y Vulgata: *temporaneum* et *serotinum*. Sin embargo, muchos códices añaden, como una explicación, un substantivo, que suele ser ὑετός = *lluvia;* algunos otros códices (S, 398, etc.) tienen καρπός = *fruto*. Esta última lección es aceptada por Casiodoro y San Beda, el cual comenta: «Fructus temporaneus est gloria animae, quae statim post mortem datur; serotinus autem est gloria insuper corporis, quae nonnisi sero, in fine mundi, in die iudicii dabitur» (in h.l.).

22 Cf. Rom 13,11s; 1 Cor 10,11; 15,52; Fil 4,5; 1 Tes 4,15; Heb 10,25.37; 1 Pe 1,5ss; 4,7; Ap 1,7; 22,6.10ss.

23 Gál 6,2.
24 Mt 7,1.
25 Mt 24,33; Mc 13,29.
26 Mt 5,12; 23,29-37; Lc 11,47-51; Act 7,52; Heb 11,32ss.
27 Cf. 2 Crón 36,16.
28 Cf. Heb 12,4-8.
29 1 Pe 2,21.
30 42,10.
31 Mt 24,13; Mc 13,13; Lc 21,19.
32 Sant 1,12.
33 TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Instans ad patientiam exhortatio (Iac 5,7-11):* VD 28 (1950) 3-17, y en o.c. p.216-218.

Hay que evitar el perjurio. 5,12

[12] Pero ante todo, hermanos, no juréis, ni por el cielo, ni por la tierra, ni con otra especie de juramento; que vuestro sí sea sí, y vuestro no sea no, para no incurrir en juicio.

La impaciencia no debe llevar nunca a los cristianos a pronunciar palabras irrespetuosas contra Dios. Los judíos eran muy inclinados a jurar; y esto mismo había introducido abusos deplorables. Había muchos que no les importaba perjurar. Sobre todo después que la casuística rabínica había regulado cuándo se podía quebrantar el juramento [34]. Contra este laxismo se levantan el Siracida [35] y nuestro Señor [36], condenando el abuso del juramento. Santiago, siguiendo el ejemplo de Cristo, quiere que la franqueza y la sencillez regulen las relaciones sociales de los fieles. Las palabras de este versículo son muy afines a las de Jesús tal como nos las refiere San Mateo [37].

Esto no quiere decir que Santiago condene toda clase de juramento. Lo que rechaza es el abuso y mal uso. La Iglesia ha declarado que el juramento, hecho con las debidas condiciones, es lícito, y a veces ella misma lo exige e impone [38].

Se ha de acudir a Dios en la oración. 5,13-18

[13] ¿Está afligido alguno entre vosotros? Ore. ¿Está de buen ánimo? Salmodie. [14] ¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, [15] y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados. [16] Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo. [17] Elías, hombre era, semejante a nosotros, y oró para que no lloviese, y no llovió sobre la tierra durante tres años y seis meses; [18] y de nuevo oró, y envió el cielo la lluvia, y produjo la tierra sus frutos.

En estos versículos indica Santiago lo que han de hacer los cristianos en las diversas circunstancias de la vida, y especialmente en la enfermedad. En este contexto, con motivo de la recomendación de la oración asidua, introduce el autor sagrado la instrucción acerca de la unción de los enfermos (v.14-15), que constituye uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo y promulgado aquí por Santiago.

La oración es la medicina de todos los males, pues con ella se consigue reanimar el alma y se obtiene el auxilio pedido [39]. Incluso Jesucristo, en un momento de suprema tristeza, recurre a la oración [40]. Es necesario volverse siempre hacia Dios y orar: en el sufrimiento, para implorar ayuda [41], y en la alegría, para darle gracias (v.13). Se pueden dar gracias a Dios bien sea cantando con los labios himnos sagrados o bien sólo con el corazón [42].

[34] Ecl 9,2. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palest.* II p.239.
[35] Eclo 23,9; 27,14s.
[36] Mt 5,34-36; 23,16-22.
[37] Mt 5,34-37.
[38] Cf. D 487.623.662-664.1451.1575; Santo Tomás, *Sum. Teol.* 2-2 q.98 a.2c.
[39] Cf. Mt 7,8; Lc 18,1.

En el caso que un cristiano se enferme gravemente, el autor sagrado determina cómo ha de comportarse (v.14-15): *Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia* (v.14). Santiago, al decir esto, da un consejo, no una orden perentoria o un precepto formal. Por eso el concilio Tridentino afirma que el sacramento de la unción de los enfermos fue *recomendado* y *promulgado* por Santiago; pero no dice que haya sido impuesto.

Los *presbíteros*—término tomado del ambiente judío, en el que los ancianos tenían una función tan importante—designa frecuentemente en el Nuevo Testamento una realidad y una función totalmente nuevas: son los *sacerdotes.* El *presbyterium* cristiano ya no constituye una clase puramente honorífica o un consejo consultivo, formado por los fieles más ancianos, sino que designa la institución sacerdotal que estaba al frente de cada Iglesia [43] y desempeñaba las funciones del culto. También aparecen en las epístolas de San Pablo íntimamente unidos a los apóstoles y compartiendo con ellos las cargas de la enseñanza [44] y de la administración de los sacramentos [45], en grado superior a los diáconos [46]. El concilio de Trento definió que el ministro de la unción de los enfermos no es un simple anciano, sino el sacerdote ordenado por el obispo [47]. Santiago habla de *los presbíteros,* en plural y con artículo, porque supone que la institución de los presbíteros es un hecho cumplido en la Iglesia. Y en el plural se puede ver un plural de categoría [48], o tal vez sería mejor pensar que, siendo pequeña la comunidad y los presbíteros pocos también, vengan juntos a ver al enfermo. En la Iglesia griega existe la costumbre de que vayan siete presbíteros a administrar la unción al enfermo; y si este número no se puede tener, deben ir al menos tres. La Iglesia romana, en cambio, sigue la costumbre de administrar la unción de los enfermos por medio de un solo presbítero, pues no considera la pluralidad de presbíteros, de que habla Santiago, como condición necesaria para la validez y eficacia del sacramento [49].

Llegados al lado del enfermo, han de *orar sobre él,* extendiendo sus manos sobre el enfermo, tendido en la cama, y después *ungirle con óleo en el nombre del Señor* (v.14). La oración litúrgica debía acompañar la unción con óleo. El participio aoristo ἀλείψαντες

[40] Mt 26,39.
[41] Cf. Sal 50,15.
[42] Cf. Ef 5,19; Col 3,16; Rom 15,9; 1 Cor 14,15.
[43] Act 14,23; 20,17; 1 Tim 3,2-5.
[44] 1 Tim 3,2.
[45] 1 Tim 4,14; cf. Act 21,18; 1 Pe 5,1.
[46] 1 Tim 3,1ss.
[47] Ses.14 c.4: D 929.
[48] Cf. Lc 17,14. Cf. U. Holzmeister, *De plurali categoriae...*: Bi 14 (1933) 68-95.
[49] A. Lemonnyer, *Charismes:* DBS I 1233-1243; L. Marchal, *Évêques:* ibid. vol.2, 1297-1333; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa primitiva negli Atti e nelle lettere di S. Paolo* (Roma 1921).

(ungentes) parece indicar simultaneidad con la acción del verbo principal προσευξάσθωσαν *(orent)*. La unción con óleo era hecha *en el nombre del Señor* [50], es decir, por orden de Jesús, o mejor, porque iba acompañada de una oración en la que se invocaba el nombre de Cristo. También el bautismo era administrado en el nombre de Jesús [51]. Esta unción hecha *en el nombre del Señor* no sólo tenía una finalidad terapéutica ordinaria, sino, principalmente, finalidad religiosa. Esto se ve claramente por los efectos de esta unción descritos en el v.15: *la oración de la fe salvará al enfermo*. Es la oración litúrgica que acompañaba a la unción, la oración de la comunidad, de la Iglesia, hecha con fe [52]. Es conveniente observar que el autor sagrado no trata aquí de la eficacia *ex opere operato* o *ex opere operantis*, porque, como muy bien dice J. Chaine [53], Santiago ni siquiera se propone esta cuestión en nuestro pasaje.

¿De qué salud se trata aquí? Hay autores, como A. Charue [54], que entienden esta salud en sentido amplio e impreciso de favor divino, favor divino de la restauración de la salud y del perdón de los pecados. Otros autores (Belser, Bardenhewer, Chaine) creen que se trata únicamente, o al menos principalmente, de la salud del cuerpo. Otros, finalmente, apoyándose en el sentido que tiene el verbo σώσει en otros lugares de la epístola [55], piensan que se trata de la salud espiritual, de la salvación eterna. Santiago, cuando habla de la curación del cuerpo, emplea otro verbo (ἰαθῆτε) [56]. El efecto principal de la unción es, por consiguiente, el conferir al enfermo la salud eterna.

El segundo efecto de la unción es el *alivio* que el Señor dará al enfermo. Hará que el enfermo *se levante* de su enfermedad [57], que sane. Es evidente que el autor sagrado no quiere decir que todos han de sanar, porque, en este caso, todos los que recibiesen la unción no morirían. Se sobrentiende la condicional: «si Dios lo quiere».

El tercer efecto de la unción es *el perdón de los pecados*. La enfermedad no supone pecado; pero, si los hay, le serán perdonados. El hagiógrafo no hace ninguna reserva. Por consiguiente, entre los pecados incluye las faltas graves. De aquí pudo concluir con razón la teología que la remisión de los pecados—incluso los graves—es un efecto propio, no accidental, del sacramento de la unción de los enfermos, aunque los que la reciben tengan que confesar antes, si pueden, las faltas graves. Esto mismo es enseñado claramente por el concilio Tridentino [58], poniendo así de relieve que el fruto espiritual que ha de obtenerse de la unción es la finalidad principal de la administración de dicho rito.

En la antigüedad era conocida la virtud terapéutica del óleo [59]

50 El Vaticanus (B) omite *del Señor* (τοῦ Κυρίου). Admiten esta variante Hort, Chaine, Charue.
51 Act 2,38; 10,48.
52 Cf. Sant 1,6-8.
53 O.c., p.127.
54 O.c., p.430.
55 Sant 1,21; 2,14; 4,12; 5,20. El P. Teófilo G. de Orbiso (o.c., p.239-240) sostiene, con buenas razones, que se trata de la salud espiritual, de la salud del alma del enfermo.
56 Sant 5,16.
57 Cf. Mc 1,31.
58 Ses. 14 c.2: D 909.927.
59 PLINIO, *Hist. Nat.* 23,39-40.

sobre todo en los países cálidos, en donde ayuda a desengrasar y a regularizar la transpiración, y también a limpiar y a suavizar la piel. Los judíos tenían en gran aprecio el óleo como remedio contra las enfermedades [60]. Por otra parte, los semitas se servían del óleo para inaugurar un santuario y consagrar los objetos de culto [61]. Lo empleaban en los sacrificios [62], para consagrar al sumo sacerdote [63] y para ungir los reyes entre los hebreos [64]. De este significado religioso se ha podido pasar fácilmente a la unción de los enfermos, cuya curación era esperada de Dios más que de los médicos. Por eso, cuando en el Evangelio se dice que los apóstoles «ungían con óleo a muchos enfermos y los curaban» [65], sin duda que se alude a curaciones milagrosas. La duración y permanencia de este rito en las comunidades cristianas—como nos lo demuestra la epístola de Santiago—supone una consigna del mismo Jesucristo. Por eso dice el concilio de Trento: «Sacramentum a Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum, per Iacobum autem... fidelibus commendatum ac promulgatum» [66].

La unción de la que habla nuestra epístola tiene un valor religioso, porque es hecha en nombre del Señor (v.14) y va acompañada de oraciones (v.14-15). Además, su finalidad no es únicamente el alivio de las enfermedades, sino, sobre todo, la remisión de los pecados.

EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

El rito de la unción que, como hemos visto, describe Santiago, constituye un verdadero sacramento de la Nueva Ley. La unción es un *signo sensible* muy adaptado para simbolizar la curación espiritual. Entre los antiguos, la unción con óleo era un remedio terapéutico muy usado. La *materia remota* es el óleo; la *materia próxima*, la unción; *la forma*, la oración litúrgica, y *el ministro*, el presbítero o sacerdote. Fue *instituido* por Cristo y promulgado por Santiago en esta epístola. El autor sagrado no precisa el número de unciones ni el modo de hacerlas. Sin duda supone que los presbíteros ya sabían administrar la unción. De donde se deduce que debía de ser un rito practicado ya en la Iglesia.

Los *efectos* espirituales producidos por esta unción también son indicados: obtiene la salvación espiritual mediante la remisión de los pecados y el aumento de la gracia santificante. Procura la curación, o, al menos, el alivio material o moral del enfermo.

Tiene, por consiguiente, todas las propiedades y características propias de un sacramento.

El sentido auténtico de este texto de Santiago (v.14-15) ha sido declarado por el magisterio solemne de la Iglesia católica. Ya el

60 Cf. Is 1,6; Jer 8,21s; Lc 10,34. Véanse también JOSEFO FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae* 17,6,5; STRACK-BILLERBECK, o.c. I p.428-429; II p.11-12.
61 Gén 28,18; Ex 30,22ss.
62 Ex 29,40; Lev 2,1-3
63 Lev 8,12.
64 1 Re 1,39. Cf. D. LYS, *L'onction dans la Bible:* Études Théologiques et Religieuses 3 (Montpellier 1954) 3-54.
65 Mc 6,13.
66 Ses.14 c.1: D 908.

papa San Inocencio I (a.416) utiliza expresamente este texto de Santiago a propósito del sacramento de la unción de los enfermos. Más tarde, el concilio Florentino [67] también habla del sacramento de la unción de los enfermos, al cual se refiere Santiago en este lugar. Pero es principalmente el concilio Tridentino el que enseña que Santiago en este texto recomienda y promulga el sacramento de la unción de los enfermos, instituido por nuestro Señor Jesucristo. La declaración del concilio de Trento se apoya no sólo en las palabras de Santiago, sino también en la tradición apostólica recibida por la Iglesia [68]. Con razón, pues, este concilio, interpretando el sentir de toda la tradición y en contra de la negación de los protestantes, definió solemnemente que la unción de los enfermos es un *sacramento*. «Si quis dixerit extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum (cf. Mc 6,13) et a beato Iacobo apostolo promulgatum (Iac 5,14), sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum, anathema sit» [69].

Los protestantes modernos y los racionalistas ven, en la unción de la que nos habla Santiago, un remedio terapéutico ordinario, y en la visita de los presbíteros a los enfermos, una piadosa y caritativa costumbre. Por este motivo, San Pío X condena, en el decreto *Lamentabili*, a aquellos que piensan que Santiago no intenta promulgar un sacramento, sino sólo recomendar una piadosa costumbre [70].

La *materia* de este sacramento es el óleo de oliva consagrado por el obispo el día de Jueves Santo. Así lo dice el papa Eugenio IV [71] y el concilio Tridentino [72]. La *forma* ha sido determinada por Eugenio IV en el concilio de Florencia: «Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum», etc. [73] En caso de necesidad basta con una unción sobre la frente [74]. El *ministro* es el sacerdote, no el diácono ni un laico [75], como declara expresamente el concilio Tridentino [76]. El *sujeto* del sacramento es el cristiano gravemente enfermo. Este sacramento se puede repetir en caso de recaída en una enfermedad grave [77]. Aunque es un sacramento no estrictamente necesario para la salvación—Santiago *recomienda*, no manda—, sin embargo, pecaría el que lo despreciase [78].

67 *Decretum pro Armenis* (22 nov. 1439): D 700.
68 Ses.14 c.1: D 908.
69 Ses.14 can.1 *De extrema unctione:* D 926; cf. D 908.
70 D 2048.
71 *Decretum pro Armenis:* D 700.
72 D 908.
73 D 700.
74 San Pío X (decreto del Santo Oficio, 25 abril 1906): D 1996.
75 San Inocencio I, *Epist. ad Decentium:* PL 20,559=D 99; cf. D 700.
76 Ses. 14 can.4: D 929.
77 Conc. Tridentino, ses.14, *Doctrina de sacramento extremae unctionis* c.3: D 910.
78 Véanse los artículos *Extrême Onction:* DTC vol.5 (1897-1907) y en DBS III (1938) 262-272; Meinertz: BZ 20 (1932) 23-36; J. B. Bord, *L'Extrême Onction* (Brujas 1923); H. Frisenhalm, *Zur Geschichte, Überlieferung und Exegese des Textes bei Jak. 5,14s:* BZ 24 (1938) 185-190; A. Chavasse, *L'onction des infirmes dans l'Église latine du III siècle à la réforme carolingienne:* Rev. Sc. Rel. 20 (1940) 64-122.326-340; De Ambroggi, o.c. p.80-81; Teófilo García de Orbiso, o.c. 233-242; Kevin Condon, *The Sacrament of Healing (Iac 5, 14-15):* Scripture 11 (1959) 33-42.

En los v.16-18, el autor sagrado ya no se dirige al enfermo, sino más bien a los cristianos que rodean al enfermo, como parece sugerirlo la partícula griega οὖν *(= pues)*. Sin embargo, la unión que parece suponer esta partícula no es fácil precisarla. Algunos piensan que Santiago une la unción de los enfermos y la confesión en un solo bloque, como si formaran los sacramentos de los enfermos. No obstante, como todo este pasaje parece tener por finalidad el indicar los medios más aptos para obtener la salud del enfermo, es muy probable que aquí el autor sagrado invite a los fieles presentes en torno al enfermo a que confiesen sus pecados, para que sus oraciones, salidas de corazones purificados, puedan ser más eficaces delante de Dios. Entre los judíos era frecuente confesar los propios pecados para hacer más eficaz la oración. El poder de la oración del justo es un tema bastante conocido en el Antiguo Testamento [79]. Pero para que la oración sea de buena calidad y tenga poder delante de Dios ha de proceder de un alma recta y justa. Con este fin, la espiritualidad rabínica recomendaba con frecuencia la confesión de los pecados [80]. Esta misma costumbre se conservó entre los primeros cristianos. Por la *Didajé* [81] sabemos que los cristianos tenían por costumbre confesarse en la iglesia para prepararse mejor a la oración.

¿De qué confesión habla Santiago? ¿Se trata de la confesión sacramental o de una simple práctica devota? El término ἀλλήλοις (= mutuamente) puede tener un sentido genérico ordinario y designar reciprocidad: «los unos a los otros»; pero a veces también puede revestir un sentido relativo, restringido [82]. En cuyo caso, nuestro texto habría que entenderlo así: cada uno confiese con quien está facultado para recibir la acusación, es decir, con los presbíteros. Sin embargo, en este pasaje Santiago parece referirse a la comunidad. Por consiguiente, es mejor entender ἀλλήλοις en sentido ordinario, y admitir que el autor sagrado alude aquí a la práctica litúrgica. La expresión griega ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις se entiende más fácilmente de una confesión hecha en grupo, como la oración. Los fieles se reconocen culpables y dicen en voz alta sus faltas. La confesión debía de referirse a faltas que podían ser conocidas sin inconveniente [83].

De este texto tal vez provenga la costumbre de la confesión litúrgica pública *(Confiteor Deo...)*, que se recita antes de la misa y en otras ocasiones; así como la confesión monástica que se realiza mediante la acusación de las culpas públicas ante el superior y toda la comunidad.

Sin embargo, los teólogos no coinciden en la determinación del verdadero significado de la confesión recomendada por Santiago.

79 Gén 18,22-32; Sal 145,18s; Prov 15,29; cf. Jn 9,31.
80 Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinienne* II p.100.
81 4,14; 14,1. Cf. *Epístola de Bernabé* 19,12.
82 Cf. Ef 5,21.
83 J. Chaine, o.c. p.131s; J. Sily, *El texto de Santiago «Confesaos unos a otros»*. Ciencia y Fe (1950) 7-22, (1953) 1-21.

San Agustín [84] y, más tarde, el cardenal Cayetano [85] ven en esto una piadosa costumbre de acusarse recíprocamente para obtener el perdón de los demás. En cambio, Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás [86], San Belarmino, Salmerón, Calmet, Palmieri, C. Ruch [87], D'Alès [88], Teófilo García de Orbiso [89] sostienen que el autor sagrado habla de la confesión sacramental [90]. El concilio Tridentino, aunque cita a Sant 5,16 en la sesión 14 c.5: *De confessione* [91], sin embargo, no define el sentido del texto [92].

Además de la confesión recíproca, Santiago recomienda la oración: *orad unos por otros para que os salvéis* (v.16). Una vez purificada su alma por la confesión de los pecados, los fieles están mejor preparados para obtener de Dios lo que piden. La oración fervorosa del justo es muy poderosa delante de Dios. Pero este poder depende de las buenas disposiciones y de la fe del que ora [93]. El autor sagrado confirma la eficacia de la oración del justo con el ejemplo del profeta Elías [94], el cual, a pesar de ser hombre semejante a nosotros, obtuvo de Dios la sequía durante tres años. Y de nuevo oró y envió el cielo la lluvia (v.17-18). Santiago expresa la misma doctrina que nuestro Señor cuando enseñaba a los apóstoles: «Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará» [95]. Esto debe animar a los cristianos a orar como Elías, porque también conseguirán los mismos resultados.

El libro 1 de los Reyes (17,1; 18,1) no habla de *tres años* y *seis meses* [96], como se expresa nuestra epístola. Sólo habla de *años*, en plural, de *muchos días* y del *año tercero;* pero de los *seis meses* nada se dice. Como Jesucristo en el Evangelio [97] dice lo mismo que Santiago, es muy probable que tanto Cristo como Santiago hayan seguido la tradición judía, que determinaba más en concreto el tiempo que duró la sequía en los días de Elías.

La corrección fraterna. 5,19-20

19 Hermanos míos, si alguno de vosotros se extravía de la verdad y otro logra reducirle, 20 sepa que quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados.

Santiago termina su epístola con una recomendación final para que trabajen por la conversión de los hermanos descarriados. El que esto haga conseguirá la total remisión de sus pecados y la

84 *Tractatus* 58 *in Jn:* PL 35,1749s.
85 *Notae in epist. S. Iacobi* in h.l. (Lyón 1639).
86 *Suma Teológica, Supplementum* q.8 a.1 ad 1.
87 DTC V 1907ss.
88 DBS III 267.
89 O.c. p.243.
90 Toda esta cuestión es tratada por AMADEO DE ZEDELGEM, *La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII jusqu'au XIV siècle* (París 1926).
91 D 899.
92 Cf. TEETRERT, *La confession aux laïques* (París-Brujas 1926) p.237-366; P. ALTHAUS, *Zur Geschichte von Jak. 5,16:* Festgabe-Zahn (Leipzig 1928) p.165s; P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premières siècles* (París 1932).
93 Cf. Sant 1,6s.
94 1 Re 17-18.
95 Jn 15,7; cf. 1 Jn 3,21.
96 Cf. Lc 4,25.
97 Lc 4,25.

salvación final. El profeta Ezequiel había ya prometido la salvación de la propia alma al que se esforzare por convertir al pecador de su mal camino [98]. De igual modo, el cristiano celoso obtendrá el perdón a causa de su abnegación. Y la abnegación en favor del prójimo, cuando es inspirada por la caridad, *cubrirá la muchedumbre de sus pecados*, o sea, según el lenguaje bíblico, los hará desaparecer. Se trata del premio de aquel que ha cumplido el acto de caridad de convertir al prójimo [99]. San Beda dice a este propósito: «Si enim magnae mercedis est a morte eripere carnem quandoque morituram; quanti meriti est a morte animam liberare, in caelesti patria sine fine victuram?» [100]

El horizonte de la epístola parece limitarse a la comunidad cristiana.

La epístola termina bruscamente, sin los saludos y deseos con que terminan ordinariamente las demás cartas del Nuevo Testamento, especialmente las de San Pablo. Pero esta falta se comprenderá fácilmente si tenemos presente que la epístola de Santiago es una especie de circular a las comunidades judías de la diáspora, que el autor no ha visitado ni conoce.

98 Ez 3,19; 33,6-9; cf. Dan 12,3; 1 Tim 4,16.
99 Cf. Prov 10,12; Lc 7,47; 1 Pe 4,8; cf. 1 *Clem.* 49,5; 2 *Clem.* 15,1; 16,4; *Didajé* 15,3.
100 *Expositio super septem ep. catholicas:* I. *Super epist. Divi Iacobi:* PL 93,41s. Los autores se dividen cuando se trata de determinar a quién se refiere el alma que se salva de la muerte y de quién son los pecados que serán cubiertos. Cf. TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Zelus pro errantium conversione (Iac 5,19-20):* VD 34 (1954) 193-208.

PRIMERA EPISTOLA DE SAN PEDRO

INTRODUCCION

El apóstol San Pedro

Su nombre primitivo era *Simón*, hijo de Juan [1]. Era oriundo de Betsaida de Galilea [2] y, con su hermano Andrés, ejercía el oficio de pescador en el lago de Tiberíades [3]. En un principio ambos hermanos fueron discípulos de San Juan Bautista [4]. Pero pronto siguieron a Jesucristo [5], del cual recibió Simón el nombre de *Pedro* [6].

Cuando Jesús escogió a los doce *apóstoles* dio el puesto de honor a Pedro [7]. Pertenecía al grupo de los más íntimos de Jesús [8]. Cerca de Cesarea de Filipo le prometió Jesús el primado de gobierno en su Iglesia [9]. Rogó por él para que no desfalleciese su fe, y le garantizó la infalibilidad del magisterio, ordenándole que confirmase en la fe a sus hermanos [10]. El mensaje angélico de la resurrección va dirigido especialmente a Pedro [11] y es a él a quien se aparece por primera vez [12]. Finalmente, en una aparición junto al lago de Tiberíades, Jesucristo resucitado le confirió el poder de *apacentar*, es decir, de *gobernar* a los fieles [13].

Por eso dice Oscar Cullmann: «Ateniéndose al testimonio de toda la tradición evangélica, Pedro ocupa un lugar particularmente representativo entre los discípulos de Jesús» [14]. Y este lugar de preeminencia entre los apóstoles fue reconocido por el mismo Cristo al escogerle entre los demás. Esta situación privilegiada de Pedro se reafirma después de la desaparición de Jesús, como se ve por los Hechos de los Apóstoles. Inmediatamente después de la ascensión del Señor comenzó a ejercitar el primado. Ocupa un lugar de primer orden en la elección de San Matías, en lugar de Judas, el traidor [15]; en las primeras predicaciones a los habitantes de Jerusalén [16]; en los primeros milagros [17] y en la admisión de los gentiles en la Iglesia [18]. Tanto los fieles [19] como las autoridades judías lo consideran como el jefe de la Iglesia naciente [20]. El mismo San Pablo rinde homenaje a la autoridad primacial de Pedro en medio de los notables de la Iglesia de Jerusalén [21].

[1] Mt 16,17; Jn 1,42.
[2] Jn 1,44.
[3] Mt 4,18.
[4] Jn 1,40s.
[5] Jn 1,35-42; Mc 1,18; Mt 4,20; Lc 5,11.
[6] Pedro proviene del griego *Pétros* = *Roca, piedra*. La forma aramaica es *Kefas*, que también significa *roca*.
[7] Mc 3,16; Mt 10,2; Lc 6,14; Act 1,13.
[8] Mt 17,1-13.
[9] Mt 16,17-19.
[10] Lc 22,31s.
[11] Mc 16,7.
[12] Lc 24,34; 1 Cor 15,5.
[13] Jn 21,15-17.
[14] *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr* (Neuchâtel-París 1952) p.25.
[15] Act 1,15s.
[16] Act 2,14-41.
[17] Act 3,1-11.
[18] Act 8,14ss; 9,32-11,18.
[19] Act 5,15; 12,5.12ss.
[20] Act 12,3.
[21] Gál 1,18; 2,7-8.

Este cargo de jefe, reconocido directamente por Jesús y admitido por todos los apóstoles y discípulos de Cristo, constituía una misión recibida inmediatamente del mismo Salvador, y que no provenía de la sola preferencia que Cristo le había manifestado en vida. Esta misión de primado no era puramente personal y temporal, como quiere Oscar Cullmann [22], sino perpetua y que se irá transmitiendo a sus sucesores, los pontífices romanos.

Hacia el año 42-43, San Pedro abandonó Jerusalén con motivo de la persecución de Herodes Agripa [23]. ¿Se fue entonces a Roma? Así lo afirman varios autores antiguos: Eusebio [24], San Jerónimo [25], Orosio [26], y muchos autores modernos [27]. Sin embargo, los testimonios de la tradición no son muy fuertes, ya que San Jerónimo y Orosio parecen depender de Eusebio; y la frase de Act 12,17: «Y salió, yéndose a otro lugar», es demasiado vaga para apoyarse en ella. Lo más probable es que el apóstol no se haya alejado de Palestina, contentándose con salir de las regiones que pertenecían a Herodes Agripa. Sabemos que vivió durante cierto tiempo en Antioquía [28], de donde una antigua tradición le hace obispo [29]. De todos modos, en el año 49-50 estuvo presente en el concilio de Jerusalén [30].

La venida y el martirio de San Pedro en Roma son ciertísimos, como lo confirma una tradición muy antigua y muy segura [31]. Se discuten únicamente el año en que llegó, la duración de su permanencia y la fecha precisa de su muerte. Hoy casi todos los autores admiten que San Pedro llegó a Roma bajo el emperador Nerón (54-68). La fecha de su martirio debió de ser probablemente el año 67 [32], aunque hay autores que piensan más bien en el año 64. La tradición parece inclinarse más por el año 67, ya que señala el año 14 de Nerón como fecha del martirio de San Pedro y San Pablo [33].

El primado de San Pedro

La Iglesia católica, siguiendo la tradición unánime de la Iglesia antigua, admite que San Pedro recibió de Cristo el primado sobre toda la Iglesia cristiana. Y que este primado lo transmite a sus sucesores, los pontífices romanos. Sabido es que los protestantes y otras Iglesias separadas no quieren reconocer al Romano Pontífice como sucesor de San Pedro. Recientemente, Oscar Cullmann

[22] O.c. p.35-45.185.202s.
[23] Act 12,1-17.
[24] *Chronicon:* PG 19,539s; *Hist. Eccl.* 2,14,6; 2,17,1: PG 20,172s.
[25] *De viris illustr.* 1: PL 23,607.
[26] *Hist.* 7,6,2: PL 31,1072s.
[27] Cf. S. GAROFALO, *La prima venuta di S. Pietro a Roma nel 42* (Roma 1942).
[28] Gál 2,11-14.
[29] ORÍGENES, *Hom. 6 in Lucam:* PG 13,1815.
[30] Act 15,7.
[31] SAN CLEMENTE ROM., *Epist. ad Cor.* 5,1-6,1: PG 1,217.220; SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epist. ad Rom.* 4,3: PG 5,689; SAN DIONISIO DE CORINTO, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2,15,8: PG 20,209; TERTULIANO, *De Bapt.* 4: PL 1,1203.
[32] Cf. U. HOLZMEISTER, *Commentarium in I Pet.:* CSS (París 1937) p.1-77; DE AMBROGGI, *S. Pietro Apostolo* (Milán 1944) p.90s.
[33] EUSEBIO, *Chronicon:* PG 19,544; SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 1,5: PL 23,617.

ha publicado una obra [34] en la que defiende que San Pedro recibió, en efecto, de Cristo la dignidad de jefe del colegio apostólico; pero que, al marcharse de Jerusalén el año 42 con motivo de la persecución de Herodes Agripa, renunció a su dignidad en favor de Santiago, obispo de Jerusalén. La persecución fue permitida por Dios para lanzar a nuestro apóstol a nuevos y más extensos campos de acción entre los judeo-cristianos. Pero esta nueva misión de San Pedro no significa, como quisiera O. Cullmann, que Pedro hubiera abandonado su condición de jefe de toda la Iglesia cristiana para dedicarse por entero a su misión apostólica, pasando entonces la dignidad de primado a Santiago. Pedro, al alejarse de Jerusalén, encarga a Santiago el cuidado de aquella Iglesia local; pero Pedro sigue siendo el jefe de la Iglesia universal. En cambio, la autoridad de Santiago está limitada a la Iglesia local de Jerusalén [35]. San Pedro era algo más que obispo en cuanto apóstol y jefe de los apóstoles. Los apóstoles en general fueron más que obispos. Su misión no se limitaba a regir una Iglesia local. Fundaban Iglesias y confiaban a jefes locales su dirección para que los supliesen durante sus ausencias y, sobre todo, después de su muerte. San Pedro desempeña ya desde un principio, según el testimonio de los textos evangélicos, un puesto de dirección en el seno mismo del colegio apostólico. Esto se deduce claramente de Lc 22,31s: Pedro será *cribado*, como los demás apóstoles, por Satanás. Pero Cristo ha rogado por Pedro para que su *fe no desfallezca*, y, una vez convertido, *confirme* a sus hermanos, que son ciertamente los apóstoles. En este texto se afirma con claridad meridiana el oficio de dirección en la fe que Cristo reservaba a Pedro en el seno mismo del grupo apostólico.

De igual modo, el texto de Jn 21,15ss tiene estrecha relación con el precedente. La referencia manifiesta a la triple negación de Pedro, y, por lo tanto, al anuncio de Lc 22,31-34, nos lleva a ver, en las primeras ovejas que tendrá que apacentar, a sus hermanos los apóstoles, que ha de conducir en la misión de portadores del nombre de Cristo, lo mismo que los había conducido en la deserción. Esta misión de Pedro respecto de los mismos apóstoles es, por lo demás, sugerida por la pregunta que le hace Jesús: «¿Me amas *más que éstos?*» San Pedro, por el hecho de amar a Cristo más que los otros apóstoles, recibe el encargo de dirigirlos, y con ellos a todo el rebaño de Jesucristo.

Pero es sobre todo en Mt 16,17-19 en donde se promete a San Pedro un primado que le confiere un rango aparte en el colegio apostólico. La «roca» única (en singular) no se identifica con el fundamento [36] o los fundamentos [37] que son los apóstoles, como quisiera O. Cullmann. La llave del reino no constituye un simple símbolo de la misión apostólica, como sostiene O. Cullmann [38], sino que significa el cargo confiado a una persona determinada de guardar y administrar la casa. San Pedro es constituido por Cristo

[34] *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr* (Neuchâtel-París 1952).
[35] P. Benoit: RB 60 (1953) 566-567.
[36] Ef 2,20.
[37] Ap 21,14.
[38] O.c. p.183ss.

visir o *primer ministro* de su Iglesia, en la que ha de gobernar no sólo a los fieles, sino también a los mismos oficiales. Por lo que se refiere al poder de *ligar* y *desligar*, implica efectivamente el perdón de los pecados, como dice O. Cullmann; pero no hay que restringir demasiado este poder, como hace él. La expresión *atar* y *desatar* designa toda una actividad de decisión y legislación tanto en lo referente a la doctrina como a las costumbres, que, en definitiva, viene a identificarse con la administración espiritual de toda la Iglesia [39].

El poder que Jesús confiere a Pedro mira principalmente a la fe, como se ve por la estrecha conexión de Mt 16,17-19 con Lc 22,31s; Jn 21,15ss. «Si la persona de Pedro—dice el P. Benoit—es escogida como base, primer ministro y legislador de la Iglesia, es, ante todo, a causa de la fe que Jesús reconoce en él (Mt 16,17), que El protegerá y que le encarga de reafirmar en los demás (Lc 22,32). El carácter personal del privilegio concedido a Pedro es de importancia capital» [40]. Al conceder Cristo este privilegio *único* a Pedro, ha querido dar a su Iglesia un *jefe único* que la conservara en la *unidad*. Quiere que, una vez que El haya desaparecido, sus discípulos continúen unidos en la fe y en el amor. Por este motivo, Jesucristo elige al jefe. Y esto presupone que Cristo desea que, en tanto que subsista la Iglesia sobre la tierra, continúe esa unidad de dirección. Esto no se puede realizar a no ser por medio de sucesores que reciban de Pedro su mandato.

Pedro ha tenido que transmitir su oficio de jefe de la Iglesia a alguien, en el momento de su muerte, para respetar las intenciones de Cristo y asegurar la unidad perpetua de la Iglesia. La tradición enseña que lo ha legado al lugar en que ha muerto, es decir, al jefe de la Iglesia romana. Por eso, los católicos reconocen al Papa el derecho de regir a toda la Iglesia, no sólo en cuanto obispo de Roma, sino sobre todo en cuanto sucesor personal de Pedro. El obispo de Roma no es sólo obispo, semejante a todos los demás obispos, sino que es el jefe de todos los obispos, del mismo modo que Pedro no fue únicamente apóstol, sino el jefe de los apóstoles. El magisterio universal del Papa, fundado sobre la sucesión personal de San Pedro, es objeto de fe para los católicos. Y aunque ningún texto de la época apostólica nos habla de la transmisión por parte de Pedro de sus poderes especiales al obispo de Roma, tenemos la tradición, que nos enseña esto claramente [41].

Los destinatarios de la 1 Pe

No sabemos si San Pedro había visitado las cristiandades del Asia Menor, a las cuales dirige su primera carta. No existen indicios de que el apóstol conociese personalmente a los destinatarios.

La carta va dirigida a los cristianos que habitaban en diversas regiones del Asia Menor: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia procon-

[39] P. Benoit: RB (1953) p.575s.
[40] Ibid. p.576.
[41] P. Benoit: RB (1953) p.578s.

sular, Bitinia [42]. Diversos indicios de la carta demuestran que los lectores eran en su mayoría convertidos del paganismo: les dice que vivían *en la ignorancia* de Dios [43], lo cual no se podría decir de los judíos; que fueron llamados *de las tinieblas a una luz admirable* [44]; que *en un tiempo no eran pueblo de Dios* ni habían conseguido misericordia [45]. También supone que antes no eran hijos de Abraham [46]; y en 4,3ss recomienda a sus lectores el dejar *de hacer, como en otro tiempo, la voluntad de los gentiles* [47].

Varias de las regiones nombradas en el encabezamiento de la carta fueron evangelizadas por San Pablo y sus discípulos [48]. De San Pedro no sabemos que haya predicado en aquellas regiones. Tal vez Pedro haya sabido por Silvano [49] las grandes dificultades por las que pasaba aquella Iglesia. Y, por razón de su autoridad apostólica, les haya escrito para exhortarlos y confirmarlos en la fe. Los destinatarios debían de pertenecer en su mayor parte a la clase social más humilde, como se desprende de las amonestaciones que dirige a los esclavos [50]. En cambio, faltan las amonestaciones correlativas dirigidas a los patronos. Los cristianos son muy probados [51]; pero, al mismo tiempo, saben que los demás cristianos del mundo entero han de sufrir del mismo modo [52]. No parece que esto suponga que las persecuciones del Imperio romano ya hubieran empezado. Por la epístola se ve que se trata de vejaciones, de calumnias, no de persecuciones [53].

Ocasión y finalidad de la I Pe

Las pruebas que los cristianos tenían que sufrir de parte de los paganos y de los judíos, ponían en peligro su fe [54]. Injurias, calumnias, vejaciones de todo género, debilitaban la fe de muchos, que podían volver a la vida disoluta anterior a su conversión [55]. Por eso, la finalidad de la epístola es *exhortar* a los cristianos *a ser fieles a su fe*. Para esto les recuerda su incomparable dignidad [56] y el inmenso favor que el Señor les había hecho al llamarlos a su fe [57]. Les exhorta a que cumplan con todo cuidado los deberes para con todos los hombres; que vivan piadosamente, para que, de este modo, puedan desenmascarar las calumnias de los enemigos.

La *ocasión* que motivó la I Pe debió de ser *la situación difícil* por la que atravesaban las comunidades cristianas del Asia Menor, perseguidas, calumniadas, injuriadas por los paganos y judíos [58]. Pero ¿por qué no fue San Pablo el que escribió a dichas Iglesias, evangeli-

[42] I Pe 1,1.
[43] I Pe 1,14.
[44] I Pe 2,9.
[45] I Pe 2,10.
[46] I Pe 3,6.
[47] Como *dispersión* o *diáspora* (I Pe 1,1) designa ordinariamente a los judíos dispersos entre los gentiles, muchos autores antiguos, siguiendo a Eusebio (*Hist. Eccl.* 3,4,2: PG 20, 220), han creído que Pedro escribía a los judíos convertidos. Sin embargo, la expresión *diáspora* pudo ser aplicada a los cristianos en general que habitaban en medio de los paganos.
[48] Act 16,6; 19,1ss; Gál 4,13ss.
[49] I Pe 5,12.
[50] I Pe 2,18-25.
[51] I Pe 1,6; 4,12.
[52] I Pe 5,9.
[53] I Pe 2,12; 3,16.
[54] I Pe 1,7; 3,14; 4,12; 5,7.12.
[55] I Pe 2,11s; 4,2ss.
[56] I Pe 2,1-10.
[57] I Pe 5,12.
[58] I Pe 1,6s; 2,12-15; 3,9-17; 4,4.12ss; 5,9s.

zadas por él? Posiblemente porque San Pablo en aquel momento estaba ausente de Roma, empeñado en su viaje a España después de ser liberado de su primera cautividad.

Fecha y lugar de composición de la I Pe

Teniendo en cuenta ciertos indicios de la misma epístola, se puede colocar su composición hacia el año 63-64. No pudo ser escrita antes del año 60, es decir, antes del tercer viaje apostólico de San Pablo (54-58), ya que la epístola [59] supone que la religión cristiana había sido propagada en casi todas las provincias del Asia Menor. Además, hay en la I Pe reminiscencias de la epístola a los Romanos (57-58) y de la epístola a los Efesios (61-63). El hecho de que no se manden saludos de San Pablo en esta epístola de San Pedro, escrita desde Roma, hace suponer que San Pablo no se encontraba en Roma cuando fue escrita. Ahora bien, el Apóstol fue liberado en la primavera del año 63. Luego no pudo ser escrita antes del año 63. Tampoco pudo ser escrita después del año 64, ya que no se alude para nada a la persecución de Nerón, que estalló en el otoño de aquel año. Así piensan Felten [60], Meinertz [61], Holzmeister [62] y Teófilo García de Orbiso [63].

En todo caso, la misma epístola se opone a una composición demasiado tardía, como el fin del siglo I o el siglo II. Los destinatarios pertenecen a la primera generación cristiana, ya que San Pedro les dice que no vuelvan a los errores paganos que han abandonado [64]. La parusía es contemplada como próxima [65]. La organización jerárquica es todavía rudimentaria: las comunidades son gobernadas por presbíteros [66]...

El lugar de composición fue Roma, como se ve por la expresión *Os saluda la Iglesia de Babilonia* [67]. Babilonia es un nombre simbólico que designa la *Roma pagana*, que era ciudad grande, rica, soberbia, adoradora de falsos dioses, perseguidora de los santos, como había sido la Babilonia de Mesopotamia. Así lo afirman escritores muy antiguos, como Papías, Clemente Alejandrino [68], San Jerónimo [69] y otros. Este modo de ver es confirmado por el Apocalipsis [70] y por escritos apócrifos que emplean un simbolismo semejante [71]. Tiene muy poca probabilidad la opinión de algunos que piensan que la epístola fue escrita en Babilonia de Mesopotamia. En aquel tiempo, Babilonia estaba destruida, y en su lugar sólo existía un pueblecito

[59] I Pe 1,1.
[60] *Die zwei Briefe des hl. Petrus, und der Judasbrief* (Regensburg 1929).
[61] MEINERTZ-VREDE, *Die katholischen Briefe* (Bonn 1932).
[62] *Commentarius in Epp. SS. Petri et Iudae* (París 1937).
[63] *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* (Roma 1958).
[64] I Pe 1,14.18; 2,9s.25; 4,2-4.
[65] I Pe 4,5ss.
[66] Cf. A. CHARUE, o.c. p.439; JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.* vol.I p.268.
[67] I Pe 5,13.
[68] En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2,15,2: PG 20,172s.
[69] *De viris illustr.* 8: PL 23,621.
[70] 14,8; 18,2.
[71] *Apocalipsis de Baruc* 2,1; *Oráculos sibilinos* 5,159-160; 4 Esdr 3,1.

medio desierto. Menos probabilidad tiene aún la teoría de otros que colocan la composición de la 1 Pe en Babilonia de Egipto, cerca de El Cairo. En el siglo I era tan sólo una estación militar.

Autor de la 1 Pe

San Pedro se sirvió de la ayuda de Silvano para la composición de la epístola [72]. Silvano, llamado Silas en Act 15,22.32, era colaborador de San Pablo y había intervenido eficazmente en la expansión del cristianismo en Asia Menor. Conocía bien, por consiguiente, el ambiente de las comunidades cristianas del Asia Menor, a las que quería escribir San Pedro. Probablemente Silvano no fue un simple amanuense, sino un redactor fiel de las ideas de Pedro. En cuyo caso hay que suponer en el redactor el carisma de la inspiración, por haber intervenido de un modo considerable en la redacción de la carta.

El estilo de la epístola tiene reminiscencias paulinas. Esto se explica fácilmente si tenemos presente que Silvano—redactor de la epístola—era discípulo de San Pablo. De ahí las semejanzas entre la 1 Pe y las epístolas a los Romanos y a los Efesios principalmente; y algunas diferencias estilísticas entre la 1 y la 2 Pe, que pudo ser escrita por otro redactor. Las ideas de ambas epístolas son de Pedro, pero la lengua y el estilo pertenecen a dos redactores diversos [73].

Lengua y estilo de la 1 Pe

La epístola fue escrita en griego, como admiten todos los autores. La opinión de San Jerónimo de que originariamente había sido escrita en arameo [74] es hoy día abandonada de todos. Los caracteres fundamentales de la lengua y del estilo de la 1 Pe se encuentran en los demás escritos neotestamentarios pertenecientes a la *corriente petrina* (2 Pe, discursos de San Pedro en los Hechos de los Apóstoles, evangelio de San Marcos). Su vocabulario, fraseología, etc., tienen bastante de común [75].

El estilo de la 1 Pe es claro, sencillo y gramaticalmente correcto. «La característica del estilo—afirma Verdunoy—es la frase invertebrada, sin continuación lógica exterior, pero dotada de una lógica interior real» [76]. Un caso bien típico lo tenemos en la interminable frase de 1,3-12, en la que se amontonan preposiciones subordinadas, que hacen difícil una traducción literal. La influencia de la versión de los LXX es manifiesta, pues de 62 *hapax* del Nuevo Testamento que se encuentran en nuestra epístola, 34 se hallan en los LXX. Ciertos semitismos y algunas incorrecciones de estilo, como la omisión demasiado frecuente del artículo [77], el uso de la partícula μή con participio en lugar del οὐ clásico [78], la ausencia de las conjunciones ἄρα, γε, ἐπεί, ἐπειδή, τε, δή, ποῦ, πῶς, ἄν, denuncian un autor no griego. La circunstancia de que en la 1 Pe no se empleen las partícu-

72 1 Pe 5,12.
73 De Ambroggi, o.c. p.93.
74 *Epist. ad Hedib.* 150.
75 De Ambroggi, o.c. p.93.
76 *Bible latine-française* vol.3 p.517.
77 1 Pe 1,2.3.5.7.9.12; 2,6.12; 3,1; 4,5.10.11; 5,1.
78 1 Pe 1,8; 4,4.

las que acabamos de indicar hace decir a Bigg [79]: «Este solo hecho basta para demostrar que el autor no era un griego». San Pedro era, en efecto, un hombre sin instrucción [80]. Sin embargo, el vocabulario de la epístola es rico, sus frases son flexibles, y sus expresiones, felices. El autor conoce las antítesis verbales elegantes [81] y atestigua un sentido agudo de la estructura rítmica [82]. Por lo cual se ve que San Pedro se ha servido de un redactor.

El estilo de San Pedro es rico en imágenes, en metáforas. Sin embargo, ordinariamente, no son originales, sino ya conocidas de la Biblia. Expresa sus sentimientos con entusiasmo y con afecto, cautivando y encendiendo el alma de cada cristiano en deseos de imitar al divino paciente [83].

El estilo epistolar es más marcado que en la epístola de Santiago. Sin embargo, las exhortaciones morales le dan más bien el aspecto de una homilía, con ciertos rasgos epistolares. Las numerosas alusiones al bautismo [84] indican que el autor se ha servido para redactar su carta de expresiones e ideas provenientes de la catequesis bautismal [85].

Hay serios indicios que prueban la dependencia de la 1 Pe respecto de la epístola de Santiago: encabezamiento semejante, empleo de las mismas palabras raras, las mismas citas del libro de los Proverbios [86].

Autenticidad y canonicidad de la 1 Pe

La autenticidad petrina de la epístola ha sido negada o puesta en duda, desde principios del siglo XIX, por muchos acatólicos (H. von Soden, H. Gunkel, R. Knopf, Jülicher-Fascher). Los católicos, en cambio, a los que se unen también muchos acatólicos, defienden enérgicamente la genuinidad de la epístola.

En la tradición patrística no se encuentra la menor traza de duda acerca de la autenticidad y canonicidad de la carta. El primer testimonio canónico se encuentra en la 2 Pe, en donde se dice: «Esta es, carísimos, *la segunda epístola* que os escribo» [87]. Tanto en la Iglesia oriental como en la occidental abundan los testimonios explícitos sobre la autenticidad petrina de la epístola. San Ireneo cita varias veces de modo explícito la epístola [88]. Lo mismo hacen Clemente Alejandrino [89], Orígenes [90], Tertuliano [91] y Eusebio, según el cual la 1 Pe pertenece a los libros llamados *homologúmena* (τὰ ὁμολογούμενα), o sea los que son recibidos por todos sin ninguna oposición [92]. Por eso puede decir Tricot: «No hay libro en todo el Nuevo Testamento que tenga testimonios más antiguos o más explícitos que la 1 Petri».

79 *The Epistles of St. Peter and Jude:* ICC p.5.
80 Act 4,13.
81 1 Pe 2,14.23; 3,18; 4,6; 5,2.
82 1 Pe 1,3-12.
83 1 Pe 1,18s; 2,21-24; 3,18; 4,1.13s; 5,1. Cf. A. Charue, o.c. p.441.
84 1 Pe 1,3.23; 2,2; 3,18ss.
85 Cf. E. G. Selwyn, *The First Epistle of S. Peter*² (Londres 1958) p.363ss; M. E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri:* RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183; Id., *Quatre hymnes baptismales dans la première Epître de Pierre:* Lectio Divina 30 (París 1961).
86 4,8; 5,5-9.
87 2 Pe 3,1.
88 *Adv. haer.* 4,9,2; 16,5; 5,7,2: PG 7,998.1141.
89 *Stromata* 4,7,47: PG 9,830.1259s.
90 PG 11,206; 13,1334.
91 *Scorpiacae* 12: PL 2,146.
92 *Hist. Eccl.* 3,25,2: PG 20,268.

La omisión de la 1 Pe en el *Canon de Muratori*—teniendo presente el consentimiento unánime de la tradición de la Iglesia—no ha de sorprender demasiado, pues podría explicarse por una mutilación o una corrupción del texto. Tanto más cuanto que el *Pastor* de Hermas conoce la 1 Pe [93] y fue muy utilizada en el decurso del siglo II. Se encuentra también en todas las versiones antiguas: Siríaca, Vetus Latina, Cóptica, etc., y en los cánones antiguos de los libros sagrados.

El testimonio externo es confirmado por razones internas tomadas de la misma epístola. El autor se llama a sí mismo Pedro após-tol [94], testigo de la pasión de Cristo [95]. Habla de Marcos como de su *hijo* [96], que, según una antiquísima tradición, era compañero y amanuense de Pedro. Alude con frecuencia, como testigo ocular, a los sermones y a los hechos de Jesús [97].

Doctrina de la 1 Pe

Aunque la epístola se propone como finalidad esencial el *exhortar* y *atestiguar* [98], contiene, sin embargo, una gran riqueza doctrinal. Es importante observar que la 1 Pe recuerda frecuentemente las expresiones y los puntos doctrinales de los discursos de Pedro, que nos han sido transmitidos por los Hechos de los Apóstoles [99]. Sin embargo, la enseñanza cristiana de la epístola ya no pertenece al estadio arcaico de la predicación apostólica.

Las principales ideas doctrinales de la epístola son las siguientes:

Dios es considerado como sabio [100], misericordioso [101], santo [102], padre [103], fiel [104], juez universal y justo [105], creador [106], poderoso [107] y salvador [108]. El misterio de la Santísima Trinidad es profesado con bastante claridad [109].

Cristo es llamado Señor en diversos lugares [110]. Lo considera como preexistente [111], puesto que iluminaba a los profetas antiguos [112]. San Pedro aplica a Cristo todo cuanto en el Antiguo Testamento es dicho de Yahvé [113]. Jesucristo, siendo totalmente inocente [114], padeció y se sacrificó por nosotros [115]. Sus sufrimientos y su muerte, que nos han de servir de modelos [116], han expiado por todos los pecados de los hombres [117]. Después que Cristo murió en la cruz, fue a anunciar la salvación a los espíritus de los justos prisioneros en los infiernos [118]. Resucitó [119], subió al cielo y está a la diestra de Dios [120]. Al final de los tiempos tendrá lugar la parusía de Cristo para juzgar a los vivos y a los muertos [121].

93 *Vis.* 4,3,4 = 1 Pe 1,7.
94 1 Pe 1,1.
95 1 Pe 5,1.
96 1 Pe 5,13.
97 1 Pe 3,14; 4,14 = Mt 5,10-12; 1 Pe 2,12 = Mt 5,16; 1 Pe 2,6-8 = Mt 21,42.
98 1 Pe 5,12.
99 Cf. JACQUIER, *Actes* (París 1926) p.CCLXIVss.
100 1 Pe 1,2.
101 1 Pe 1,3.
102 1 Pe 1,15.
103 1 Pe 1,17.
104 1 Pe 1,25.
105 1 Pe 1,17; 2,23; 4,5.17.
106 1 Pe 4,19.
107 1 Pe 5,6.
108 1 Pe 1,20; 5,10.
109 1 Pe 1,1-3; 4,14.
110 1 Pe 1,3; 2,13; 3,15.
111 1 Pe 1,20.
112 1 Pe 1,11.
113 1 Pe 2,3; 3,14.
114 1 Pe 1,19; 2,22; 3,18.
115 1 Pe 1,2.19; 2,21ss; 3,18; 4,1.13.
116 1 Pe 2,21.
117 1 Pe 1,2.18s; 2,21; 3,18.
118 1 Pe 3,19; 4,6.
119 1 Pe 1,3.21; 3,21.
120 1 Pe 3,22.
121 1 Pe 1,5-7; 4,4-6.17-19; 5,1.4.

El *hombre* era pecador [122], pero había sido predestinado a la santidad [123]. Por eso fue regenerado por Cristo mediante la fe [124], la sumisión a Dios [125] y el bautismo [126]. El bautismo fue prefigurado por las aguas salvadoras del diluvio [127]. El Espíritu nos regeneró y nos santificó [128]. Por este motivo, el hombre puede esperar una vida bienaventurada en el cielo [129]. Pero para obtenerla ha de despojarse de todos sus vicios y pecados [130], luchar contra el demonio [131], practicar la caridad fraterna [132], imitar la santidad de Dios [133] y unirse a Jesucristo para dar a Dios el verdadero culto [134].

La *Iglesia*, o mejor, la doctrina eclesiológica, tiene mucha importancia en la 1 Pe. Los cristianos son entre sí hermanos [135] y miembros de Cristo [136]. Constituyen un edificio viviente, cuyas piedras son ellos mismos, y la base, Jesucristo [137]. Los cristianos han venido a formar el verdadero pueblo de Dios [138]. Cristo los gobierna como supremo pastor [139]. Los pastores visibles son los apóstoles y los presbíteros, los cuales han de mostrarse en su gobierno vigilantes, desinteresados, celosos, amables, ejemplares [140]. Entre ellos se enumera el mismo San Pedro. Pero es, al mismo tiempo, su jefe visible, ya que en esta epístola les da sus directrices y sus órdenes.

División de la 1 Pe

Siendo nuestra epístola casi en su totalidad *parenética* o exhortativa, resulta difícil hacer una división perfecta. Si exceptuamos la introducción [141] y la conclusión [142], lo demás es una continuación ininterrumpida de exhortaciones morales, estrechamente asociadas a consideraciones doctrinales que las justifican. La preocupación dominante de la epístola es la vida cristiana como fuente de valor y de esperanza.

1) Encabezamiento (1,1-2).
2) Acción de gracias por la regeneración bautismal (1,3-12).
    a) La salud de los cristianos (1,3-9).
    b) La esperanza de los profetas (1,10-12).
3) Exhortación a la santidad (1,13-2,10).
    a) Exhortación a la vigilancia (1,13-21).
    b) A la caridad (1,22-25).
    c) A la simplicidad (2,1-3).
    d) El nuevo sacerdocio (2,4-10).
4) Diversas obligaciones de los cristianos (2,11-3,17).
    a) El buen ejemplo entre los paganos (2,11-12).
    b) Sumisión a las autoridades (2,13-17).

122 1 Pe 1,18; 2,24; 3,18; 4,3.
123 1 Pe 1,1.15.
124 1 Pe 1,2.5.
125 1 Pe 1,2.
126 1 Pe 3,21.
127 1 Pe 3,20s.
128 1 Pe 1,2. Cf. Rom 8,29.
129 1 Pe 1,3s; 3,19; 4,13; 5,4.10.
130 1 Pe 1,13s; 2,1.11; 3,13ss; 4,1ss.15.
131 1 Pe 5,8.
132 1 Pe 1,22; 3,8-12; 4,8-11.
133 1 Pe 1,15.
134 1 Pe 2,4ss. Cf. J. CANTINAT, *Les Epîtres Catholiques*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, vol.2 p.589.
135 1 Pe 5,12.
136 1 Pe 4,16.
137 1 Pe 2,4-8.
138 1 Pe 2,9s.
139 1 Pe 2,25; 5,4.
140 1 Pe 5,1-4.
141 1 Pe 1,1-2.
142 1 Pe 5,12-14.

c) Deberes de los siervos respecto de sus señores (2,18-25).
d) Deberes mutuos de los esposos (3,1-7).
e) Deberes de caridad fraterna (3,8-12).
f) Comportamiento cristiano en el sufrimiento (3,13-17).

5) La resurrección y el descenso a los infiernos (3,18-4,6).

6) Proximidad de la parusía (4,7-11).

7) Síntesis de la epístola (4,12-19).

8) Advertencias a los diversos miembros de la comunidad (5,1-11).
a) Advertencias a los presbíteros (5,1-4).
b) Advertencias a los fieles (5,5-11).

9) Ultimos avisos y saludos (5,12-14).

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

CLEMENTE ALEJANDRINO († hacia 270), *Hypothyposeis:* PG 9,729-734; EUTALIO DIÁCONO (fin del s.IV), *Elenchus capitum septem epistolarum catholicarum:* PG 85,665-692; DÍDIMO ALEJANDRINO († 398), *Enarratio septem catholicarum:* PG 39,1749-1818 (cf. C. STAAB: Biblica 5 [1924] 314-326); HESIQUIO JEROSOLIMITANO († 433), sólo algunos fragmentos sobre 1 Pe 3,10: PG 93,1389ss; A. CASIODORO (477-570), *Complexiones canonicarum Epistolarum septem:* PL 70,1361-1380; MÁXIMO CONFESOR († 662), *Quaestiones ad Thalassium:* PG 90,591-646.283s; ECUMENIO, *Hypothesis in Epistolas catholicas:* PG 119,509-620 (según Holzmeister, esta obra sería del s.VIII); PSEUDO-HILARIO, *Tractatus in 7 Epistolas canonicas,* ha sido editado en *Spicilegium Cassinense* III 1 (Monte Cassino 1907) p.224-241; SAN BEDA VEN. († 735), *Super Epistolas catholicas expositio:* PL 93,43-68; WALAFRIDO STRABÓN, († 849) *Glosa ordinaria V. et N.T.:* PL 114,679-688; MARTÍN LEGIONENSE († 1221), *Expositio in 1 Pe:* PL 209,217-252; ALULFO († 1114), *Gregoriale, Expositio super N.T.:* PL 79,1385-1398 (colección de textos de San Gregorio Magno); TEOFILACTO DE BULGARIA († 1118), *Expositio Epistolarum catholicarum:* PG 125,1131-1136; las *Catenae Patrum Graecorum* han sido editadas por J. A. CRAMER, *Catenae graecorum Patrum in N.T.* vol.8: *In Epist. cathol. et Ap.* (Oxford 1844) p.583-596; HUGO DE SAN CARO († 1263), *Postillae in universa Biblia* (Lyón 1669) vol.7; NICOLÁS DE GORHAM († 1295), *Postillae in universa Biblia* (París 1543); NICOLÁS LIRANO († 1340), *Postillae in universa Biblia* (Douai 1617); DIONISIO CARTUJANO († 1471), *Commentarii in universae Scripturae libros* (Colonia 1533); CARD. CAYETANO (TOMÁS DE VÍO, † 1535), *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum* (Roma 1532); A. SALMERÓN († 1585), *Disputationes in Epistolas canonicas,* en *Opera omnia* vol.16 (Colonia 1615); G. ESTÍO († 1613), *Commentarius in omnes D. Pauli epistolas item et catholicas* vol.2 (Douai 1616); E. MENOQUIO († 1655), *Brevis explicatio in Evangelia... et Epistolas canonicas* (Colonia 1630); J. LORINO, *In cathol. 3 Ioannis et duas Petri Epist. commentarii* (Colonia 1619); CORNELIO A LÁPIDE († 1637), *Commentarius in Epistolas canonicas,* en *Opera omnia* vol.10 (Amberes 1627); B. GIUSTINIANI († 1622), *In omnes Epistolas cathol. explanatio* (Lyón 1621); CALMET († 1757), *Commentaire littéraire* vol.8 (París 1726).

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS

A. BISPING, *Erklärung der kathol. Briefe* (Münster in W. 1871); P. J. PICOT DE CLORIVIÈRE, *Explication des Épîtres de S. Pierre* (París 1809); P. DRACH, *Épîtres catholiques,* en *La Sainte Bible* (París 1873); L. J. HUNDHAUSEN, *Das erste Pontifikalschreiben des heil. Apostelfürsten Petrus* (Mainz 1873); A. MAUNOURY, *Commentaire sur les Épîtres catholiques* (París 1888); J. MCEVILLY, *An Exposition of the Epistles of St. Paul and of the Catholic Epistles* (Dublín 1855); W. REISCHL, *Die heil. Schriften des N.T.* (Regensburg 1866); J. A. VAN STEENKISTE, *Epistolae catholicae breviter explicatae* (Brujas 1876). La quinta edición ha sido corregida y notablemente aumentada por A. CAMERLYNCK (Brujas 1909); F. C. CEULEMANS, *Commentarius in Epistolas catholicas et Apocalypsim* (Malinas 1904); TH. CALMES, *Les Épîtres catholiques; l'Apocalypse* (París 1905); L. CL. FILLION, *La Sainte Bible commentée* vol.8 (París 1904); M. SALES, en *La Santa Bibbia. Il Nuovo Testamento* vol.2 (Turín 1911) p.530-553; J. VAN KASTEREN, *Der erste Brief van den Apostel Petrus* (Utrecht 1911); W. VREDE, *Judas-, Petrus- und Johannesbriefe (Die Heil. Schrift des N.T.)* vol. 4 (Bonn 1916); J. FELTEN, *Die zwei Briefe des Ap. Petrus, un der Judasbrief* (Regensburg 1929); LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'Études bibliques. 1 de S. Pierre* vol.5 (París 1931) p.339-365; A. BOATTI, *Le lettere cattoliche* (Ermite, Sale Tortonese 1932); C. NIETO BALLESTER, *El Nuevo Testamento* (Barcelona 1934); U. HOLZMEISTER, *Epistola prima S. Petri Apostoli, cum vita ipsius Apostoli:* CSS (París 1937); A. CHARUE, *Les Épîtres catholiques,* en *La Sainte Bible* de PIROT, vol.12 p.435-474 (París 1938); SIMÓN-PRADO, *Praelectionum biblicarum compendium* vol.3 (Madrid 1947[2]); F. DE LA COT, *Epístolas católicas. Exposición doctrinal* (Barcelona 1921); P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (Turín-Roma 1949[2]) p.87-201; H. WILLMERING, *Primera Epístola de San Pedro:* Verbum Dei (Barcelona 1959); J. CANTINAT, *Les Épîtres catholiques,* en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, vol.2 (Tournai 1959); TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* vol.2 (Roma 1958) p.684-709; R. M. DÍAZ-G. M. CAMPS, *Les Epistles Catòliques,* en *la Biblia Montserrat* XXII (1958); K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief,* en *Herders Theologischer Kommentar zum N.T.* (Fr. in Br. 1961); R. FRANCO, *Cartas de San Pedro,* en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* (BAC, Madrid 1962) 221-297.

2. ACATÓLICOS

F. SPITTA, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judae* (Halle 1885); E. KÜHL, *Die Briefe Petri und Judae* (Göttingen 1887[2]); CH. A. BIGG, *The Epistles of St. Peter and Jude,* en *International Critical Commentary* (Edimburgo 1910); H. GUNKEL, *Der erste Petrusbrief,* en *Die Schriften des N.T.* II (Göttingen 1902); J. HUTHER, *Kritisch-exegetischer Kommentar* von H. A MEYER, vol.12 (Göttingen 1877[4]); J. H. JOWET, *The Epistles of St. Peter* (Londres 1906); R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judae,* en *Kritisch-exegetischer Kommentar* vol.12 (Göttingen 1912[7]); F. J. A. HORT, *The First Epistle of Peter 1,1-2,17* (Londres 1898); J. MONNIER, *La première Épître de l'Apôtre Pierre* (Mâçon 1900); E. H. PLUMPTRE, *The General Epistles of St. Peter et St. Jude,* en *The Cambridge Bible* (Cambridge 1903[14]); H. VON SODEN, *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas,* en *Hand-Kommentar zum N.T.* (Friburgo in Br. 1899[3]); G. WOHLENBERG, *Der erste und der zweite Petrusbrief und der Judasbrief,* en *Kommentar zum N.T.* de TH. ZAHN, vol.15

(Leipzig 1915); J. MOFFAT, *The General Epistles James, Peter and Judas* (Londres 1928); H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, en *Handbuch zum N.T.* de H. LIETZMANN, vol.15 (Tubinga 1930); J. W. C. WAND, *I-II Peter and Juda*, en *Westminster Commentary* (Londres 1934); W. ZÖLLNER, *Der erste Petrusbrief für die Gemeinde ausgelegt* (Potsdam 1935); A. SCHLATTER, *Petrus und Paulus nach dem ersten Petrusbrief* (Stuttgart 1937); E. SCHWEIZER, *I Petrusbrief* (Zürich 1942); R. PURY, *Pierres vivantes. Commentaire de la première Épître de S. Pierre* (Neuchâtel-Délachaux 1946); E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter* (Londres 1946); F. W. BEARE, *The First Epistle of St. Peter* (Oxford 1947); C. E. GRANFIELD, *The First Epistle of Peter* (Londres 1950); W. KELLY, *The Epistles of Peter* (Londres 1955); A. M. STIBBS-A. F. WALLS, en *Tyndale New Testament Commentary* (Londres 1959); J. C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre* (Ginebra 1960); J. SCHNEIDER, en *Das Neue Testament Deutsch.* 9 (Göttingen 1961).

C) Estudios especiales

C. FOUARD, *Saint Pierre et les premières années du Christianisme* (París 1908); J. DE SANTA MARGARITA, *Ensayos de exposición doctrinal sobre la Sagrada Escritura: La Epístola primera de S. Pedro:* EstFranc 2 (1908) 40-45.103-106.237-240.420-426.607-611.683-685.737-743; S. M. ZAMPINI, *S. Pietro a cui nostro Signore lasciò le chiavi* (Milán 1922); R. LECONTE, *Pierre:* DBS IV 1285ss; V. MCNABB, *The New Testament Witness to St. Peter* (Londres 1928); J. VILAR, *La cristología de San Pedro:* EstBib 4 (1932) 27-42.119-131; A. CHARUE, *La doctrine de la 1 Petri:* Collationes Namurcenses (1937) 65-76; P. MALTESE, *S. Pietro* (Turín 1938); G. THILS, *L'enseignement de S. Pierre* (París 1943); P. DE AMBROGGI, *S. Pietro Apostolo* (Milán 1944); L. ANDRIANAPOLI, *Il mistero di Gesù nelle lettere di S. Pietro* (Turín 1935); O. CULLMANN, *Pierre, Disciple, Apôtre et Martyr* (París 1952). Ver las observaciones hechas a esta obra por el P. BENOIT: RB (1953) 565-579; K. HEUSSI, *Die Römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tubinga 1955); KIRSCHBAUM-JUNYENT-VIVES, *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas* (BAC, Madrid 1954); A. PENNA, *San Pedro*, versión española (Madrid 1958); J. DANIÉLOU, *Déluge, Baptême, Jugement:* Dieu Vivant 8 (1947) 97-112; R. BULTMANN, *Bekenntnis- und Liedfragmente im I Petrusbrief:* Collectanea Neotestamentica 11 (1948) 1-14; E. KRAFFT, *Christologie und Anthropologie im I Petrusbrief:* Evang. Theologie 10 (1950-1951) 120-126; L. MILTON, *The Relationship between I Peter and Ephesians:* JTS 1 (1950) 67-73; J. STIMPFLI, *Das christliche Leben als Verherrlichung Gottes nach dem ersten Brief des hl. Petrus* (Roma 1951); J. M. LEWIS, *The Christology of the First Epistle of Peter.* Diss. Southern Baptist Seminary (1952); F. L. CROSS, *I Peter. A Pachal Liturgy* (Londres 1954); E. LOHSE, *Paränese und Kerygma im I Petrusbrief:* ZNTW 45 (1954) 68-89; D. G. MILLER, *Deliverance and Destiny. Salvation in I Pe:* Interpret. 9 (1955) 413-425; M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la I Petri:* RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183; C. F. D. MOULE, *The Nature and Purpose of I Peter:* NTS 3 (1956-1957) 1-11; E. G. SELWYN, *Eschatology in I Peter:* BNTEsch 394-401; M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre:* Lectio Divina 30 (París 1961); M. GARCÍA CORDERO, *El sacerdocio real en 1 Pe 2,9:* CultBib 16 (1959) 321-323; A. GARCÍA DEL MORAL, *Crítica textual de 1 Pe 4,14:* EstBib 20 (1961) 45-77; ID., *Sentido trinitario de la expresión «Espíritu de Yahvé» de Is 11,2 en 1 Pe 4,14:* EstBib 20 (1961) 169-190; 191-206. Cf. Teología Espiritual 5 (1961) 443-458.

CAPITULO I

Encabezamiento. 1,1-2

1 Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos extranjeros de la dispersión del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia,
2 elegidos según la presciencia de Dios Padre en la santificación del espíritu para la obediencia y la aspersión de la sangre de Jesucristo: la gracia y la paz os sean multiplicadas.

En este prólogo, el autor sagrado indica su nombre, su categoría dentro de la Iglesia y los destinatarios. Entre todas las epístolas católicas es aquí el único lugar donde el autor hace uso de su título apostólico. *Pedro* = *Pétros* es la forma griega del arameo *Kefas*- (= roca), nombre impuesto por Jesucristo a Simón [1] para simbolizar que había de ser el fundamento inconmovible de la Iglesia [2]. Por el Nuevo Testamento vemos que los cristianos no tardaron en adoptar la apelación *Pedro* o *Simón Pedro*. Lo cual es un indicio de que todos reconocían en él el primado que Jesús le había concedido.

Y puesto que sus lectores probablemente no le conocían personalmente, hace mención de su categoría de *apóstol de Jesucristo* [3], a fin de que le obedezcan y acepten sus enseñanzas.

Los destinatarios de la epístola son *los elegidos extranjeros de la dispersión* (v.1). Todos los cristianos son *elegidos* a la fe y a la gracia, porque han sido objeto de una elección especial y gratuita por parte de Dios. Pero esta elección no es una predestinación definitiva, sino inicial, pues ha de ser consumada en el cielo [4]. Por este motivo, los destinatarios son considerados por el apóstol como *peregrinos*, como *extranjeros* en este mundo. El término griego παρεπίδημος se dice propiamente de los que habitan en un país extranjero temporalmente, sin convertirlo en su residencia continua, fija. Pero aquí tiene un sentido místico y espiritual. El autor sagrado ve en la vida terrena una morada provisoria, una especie de peregrinación hacia la vida eterna [5]. Los cristianos, a los cuales se dirige el apóstol, son considerados como ciudadanos de la Jerusalén celestial [6]. La idea de que la vida del hombre en este mundo es como un continuo peregrinar se encuentra ya en el Antiguo Testamento [7].

El término *dispersión* o *diáspora* designa ordinariamente todas las regiones en que vivían los judíos fuera de Palestina [8]. En este sentido emplea diáspora Santiago en su epístola [9]. Sin embargo, San Pedro

1 Cf. Jn 1,42; ver Mc 3,16; J. M. BOVER, *El nombre de Simón Pedro:* EstEcl 24 (1950) 479-497.
2 Mt 16,16-18.
3 El término *apóstol* fue sustituyendo paulatinamente al más primitivo de *los Doce*. Cf. L. CERFAUX, *Pour l'histoire du tître Apostoles dans le T.N.:* RSR 48 (1960) 76-92.
4 1 Pe 4,15-19; cf. 2 Pe 1,10.
5 Cf. 1 Pe 1,17; 2,11.
6 Fil 3,20; Heb 12,22s.
7 Gén 49,29; Sal 39,13; 119,19; cf. 2 Cor 5,6; Ef 2,19; Heb 11,13. Filón *(De agricultura* 14,65, ed. COHN, 2,108) ya decía que toda alma sapiente considera realmente «el cielo como la patria; la tierra, como un destierro, y que posee la morada del cuerpo como una cosa extraña. Por eso se considera *peregrina* (παρεπιδημεῖν) sobre la tierra».
8 2 Mac 1,27; Jn 7,35.
9 Sant 1,1.

aplica este término a los cristianos que, como desterrados en medio de un mundo hostil, vivían dispersos entre los paganos. Las cinco provincias romanas enumeradas: *Ponto, Galacia, Capadocia, Asia* y *Bitinia*, representan toda el Asia Menor, excepto la Cilicia. Todas ellas estaban situadas en la zona central y septentrional de la Anatolia actual. Algunas de las regiones que nombra San Pedro fueron evangelizadas por San Pablo y por sus discípulos [10]. En otras, el cristianismo debió de ser predicado por los judíos y prosélitos convertidos por San Pedro el día de Pentecostés [11]. Por una carta de Plinio el Joven al emperador Trajano, sabemos que el cristianismo estaba muy floreciente en Bitinia hacia el año 111. El procónsul se muestra preocupado «propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis... vocantur in periculum. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est» [12].

Los cristianos han sido elegidos y llamados a la fe *según la presciencia* [13] *de Dios Padre* (v.2). La vocación o elección de los cristianos tiene por principio la previsión de Dios Padre, el cual, en virtud de un decreto eterno, providencial y misericordioso, nos eligió gratuitamente *ab aeterno* [14]. San Pablo insiste sobre esta misma idea en la epístola a los Romanos [15] y a los Efesios [16]. Dios Padre es, pues, la causa eficiente de nuestra elección. La ejecución en el tiempo de la elección hecha *ab aeterno* por el Padre se cumple por medio de la *santificación* (causa formal) [17], que obra en nosotros el Espíritu Santo [18] infundiendo en nuestra alma la gracia santificante. San Pedro atribuye, por apropiación, la santificación a la tercera persona de la Santísima Trinidad. Esta santificación se opera inicialmente en el bautismo, se va desarrollando en la vida cristiana y terminará en la gloria del cielo.

El efecto o el fin inmediato de la elección del cristiano es doble: los cristianos son elegidos para que *obedezcan* a la fe en Jesucristo, es decir, para que le estén sometidos y practiquen sus preceptos. El cristiano muestra su obediencia a Dios al abrazar el Evangelio. Al mismo tiempo, los cristianos son elegidos para recibir *la aspersión de la sangre de Jesucristo*, o sea para obtener la remisión de los pecados, participando de los frutos de la muerte salvadora de Cristo. La aspersión de la sangre de Jesucristo, que constituyó la sanción oficial de la Nueva Alianza [19], recuerda la aspersión de la sangre de las víctimas hecha por Moisés para renovar la alianza en el Sinaí [20]. La idea de muerte expiatoria de Cristo y de la alianza son

10 Act 16,7; 18,2; 19,1-10.
11 Act 2,9.
12 *Epist.* 10 *ad Traianum* 96,9s.6.
13 El término πρόγνωσις es una expresión petrina, que se encuentra sólo aquí y en Act 2,24. Esta presciencia no implica únicamente un mero acto intelectual, sino que también supone el decreto y la intención divinas en orden a la elección y a la salud eterna de los cristianos.
14 Cf. Act 2,23.
15 8,28-30.
16 1,4s.
17 Según el texto griego, ἐν ἁγιασμῷ sería *in sanctificatione*, no *in sanctificationem* de la Vulgata, e indicaría el medio o el instrumento por medio del cual se ejecuta una acción.
18 Ef 1,3-4; 2 Tes 2,13s.
19 Mt 26,28; Heb 12,24.
20 Ex 24,1-8.

familiares a la 1 Pe [21]. Por eso parece natural ver aquí una alusión a esa muerte expiatoria, y no una simple alusión—como creen bastantes autores—a las abluciones del templo de Jerusalén y al agua de la aspersión [22].

Es digno de notarse que en este v.2 son mencionadas las tres divinas personas. Al Padre se atribuye la predestinación, al Espíritu Santo, la santificación, y al Hijo, la redención [23]. Una fórmula trinitaria análoga la encontramos en la 1 Cor 13,13.

San Pedro termina el saludo deseando a sus lectores que *la gracia* y *la paz les sean multiplicadas*. Gracia incluye todo favor y todo don divino que nos puede ayudar a conseguir la salvación. La paz es un efecto del amor de Dios por las criaturas [24]. San Pedro desea que estos bienes y dones divinos se acrecienten cada día más en los fieles [25].

ACCIÓN DE GRACIAS POR LA REGENERACIÓN BAUTISMAL. 1,3-12

Después de saludar a los cristianos, San Pedro comienza dando gracias a Dios por el beneficio de la salvación concedido a los cristianos. Y lo hace con una especie de doxología rica en conceptos dogmáticos, que recuerda el exordio de la epístola a los Efesios [26].

La salud de los cristianos. 1,3-9

3 «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,
que por su gran misericordia nos reengendró a una viva espe-
ranza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos,
4 para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarce-
sible, que os está reservada en los cielos 5 a los que por el poder
de Dios habéis sido guardados mediante la fe para la salud que
está dispuesta a manifestarse en el tiempo último. 6 Por lo
cual exultáis, aunque ahora tengáis que entristeceros un poco
en las diversas tentaciones, 7 para que vuestra fe probada, más
preciosa que el oro, que se corrompe aunque acrisolado por
el fuego, aparezca digna de alabanza, gloria y honor en la
revelación de Jesucristo, 8 a quien amáis sin haberlo visto,
en quien ahora creéis sin verle, y os regocijáis con un gozo
inefable y glorioso, 9 recibiendo el fruto de vuestra fe, la salud
de las almas».

Gracias a la inmensa misericordia de Dios, los cristianos han sido hechos participantes de los méritos de la pasión y de los frutos de la resurrección de Cristo. Han sido *reengendrados* [27] por medio

21 Cf. 1 Pe 2,9-10; 3,18.
22 Núm 19,9.13.20.
23 A propósito de estas fórmulas trinitarias se puede consultar J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (París 1927) vol.1 p.353s, y E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter. Aditional Notes:* The Trinitarian formula in 1,2 p.247-250.
24 Cf. Jn 14,27.
25 U. HOLZMEISTER, *Exordium prioris Epistolae Sti Petri:* VD 2 (1922) 209-12.
26 1,3ss.
27 Ἀναγεννήσας, término propio de San Pedro (1,23), pero que expresa la misma idea que San Juan cuando habla del nuevo nacimiento del cristiano: Jn 3,3-5; 1 Jn 2,29; 3,9.

del bautismo, que les ha comunicado una nueva vida [28], constituyéndolos hijos adoptivos suyos. Esta nueva vida ha infundido en el corazón de los cristianos *una viva esperanza* de la vida eterna. El fundamento de esta esperanza es la resurrección de Jesucristo, la cual es el modelo y causa de nuestra resurrección, porque del mismo modo que Jesús resucitó, así resucitaremos nosotros [29]. La nueva vida conseguida en el bautismo obtendrá a los fieles la salvación definitiva, que todavía es considerada como futura. Pero la esperanza de conseguirla es una esperanza *viva*, que no engaña, sino que sostiene y conduce a la vida eterna [30].

La regeneración divina, que ha producido en los cristianos una nueva vida, confirió a éstos una esperanza viva de conseguir *una herencia* imperecedera y segura (v.4). He aquí el objeto principal de nuestra esperanza. Por el hecho de ser hijos de Dios tenemos derecho a la herencia, que consiste en el reino de los cielos; pues, como dice San Pablo, «si somos hijos, también seremos herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo» [31]. El Príncipe de los Apóstoles describe con tres epítetos la excelencia de esta herencia: es *incorruptible, incontaminada* e *inmarcesible*, en cuanto que está libre de toda corrupción, de toda mancha, de toda marchitez. Siempre está llena de suavidad inefable y como *reservada en los cielos*, esperando el tiempo oportuno para ser revelada. Este tiempo es el día de la manifestación de Jesucristo, es decir, el día del juicio [32].

La herencia que está reservada a los cristianos difiere totalmente de la herencia terrena, que se puede perder y fácilmente se mancha con pecados cometidos en su adquisición o en su uso. Por eso, no es raro que produzca tedio y aborrecimiento por parte de los que la poseen [33]. Dios ha preparado para los cristianos esa herencia desde el principio del mundo [34], y, además, la ha preparado en el cielo, es decir, en un lugar seguro, en «donde ni la polilla ni el orín la corroen y donde los ladrones no horadan ni roban» [35].

Dios tiene gran cuidado de los cristianos, y los defiende, como en una fortaleza, de todo peligro *mediante la fe* (v.5), por la cual el fiel puede superar las insidias del diablo. Gracias a la fe, los cristianos escapan a los peligros que amenazan su salvación y logran llegar a las realidades invisibles de la esperanza cristiana [36]. Por el hecho de que Dios defiende poderosamente a los cristianos, éstos deben tener una esperanza ciertísima y viva de que llegarán a poseer la herencia que les tiene reservada en el cielo, pues nadie podrá arrebatar de la mano de Dios lo que él tiene.

La fe y la esperanza de la gloria futura anima y *alegra*, al presente, a los cristianos (v.6) en medio de las dificultades y tentacio-

[28] Cf. Gál 6,15; Tit 3,5.
[29] Rom 6,3-4; 8,11; 1 Cor 15,16-19; 1 Tes 4,13. Véase S. LYONNET, *La valeur sotériologique de la résurrection:* Gregorianum 39 (1958) 295-318; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación:* Bi 40 (1959) 837-858.
[30] Rom 5,5; Tit 1,2; 3,7.
[31] Rom 8,17; Gál 4,7.
[32] Cf. Jn 6,39.
[33] TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* (Roma 1958) p. 696.
[34] Mt 25,34.
[35] Mt 6,20.
[36] Cf. Heb 11,1.

nes de la vida terrena. Porque saben que Dios se sirve de las aflicciones para instruir a sus verdaderos hijos [37] y se dan cuenta que la tribulación será breve; en cambio, el fruto será abundantísimo y eterno [38]. Jesucristo, en el sermón de la Montaña [39], también habla de la alegría de aquellos que son insultados y perseguidos, porque saben que su recompensa será grande en los cielos. Santiago también tiene expresiones parecidas sobre la alegría en el dolor [40]. El sentirse alegre en medio del dolor y de las persecuciones ha de ser una de las características del verdadero cristiano [41]. La 1 Pe habla con frecuencia del tema del dolor [42], sin que parezca aludir a una persecución, sino a las pruebas comunes a todos los cristianos.

Las pruebas y tentaciones de la vida presente servirán para perfeccionar nuestra fe; porque, saliendo victoriosa de la lucha, será purificada y aparecerá incomparablemente más preciosa que el oro perecedero que ha pasado por el crisol (v.7) [43]. Una tal fe purificada y perfeccionada por el sufrimiento será nuestro título de gloria en el día de la manifestación del Señor [44].

El triunfo de los fieles sobre las pruebas de esta vida supone un gran mérito, porque aman al Señor sin haberle visto [45] nunca y creen [46] en El sin haberle contemplado [47]. Esta fe les hace sentir un gusto anticipado del gozo inenarrable que experimentan los bienaventurados en el cielo. Y, al mismo tiempo, les hace saber que conquistan, mediante su fidelidad, el fin mismo de la fe, que es su propia salvación (v.8-9). La fe se ordena a la salvación del alma, que ya es iniciada en este mundo por la gracia y será consumada en la gloria. Por eso, los cristianos pueden *alegrarse* ya al presente, porque poseen en germen lo que esperan alcanzar en el cielo.

La esperanza de los profetas. 1,10-12

10 Acerca de la cual inquirieron e investigaron los profetas que vaticinaron la gracia a vosotros destinada, 11 escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el Espíritu de Cristo, que en ellos moraba y de antemano testificaba los padecimientos de Cristo y las glorias que habían de seguirlos. 12 A ellos fue revelado que no a sí mismo, sino a vosotros, servían con esto, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron, movidos del Espíritu Santo, enviado del cielo, y que los mismos ángeles desean contemplar.

En estos versículos muestra el apóstol la excelencia del misterio de nuestra redención, que llevó a cabo Cristo, por el hecho de que

[37] Heb 12,6-8.
[38] 2 Cor 4,17.
[39] Mt 5,11-12.
[40] Sant 1,2-3.
[41] Cf. Act 5,41; Rom 5,3s; 2 Cor 6,10.
[42] 1 Pe 1,6-9; 2,20; 3,13-17; 4,12-19; 5.9.
[43] Cf. Sal 66,10; Prov 17,3; 1 Cor 3,13; Ap 3,18.
[44] Mt 25,21.34; 1 Cor 4,5.
[45] El códice B, las versiones Peshitta, Sahídica, Vetus Latina, Vulgata, Armena y los Padres San Policarpo y San Ireneo tienen el partic. aoristo ἰδόντες; en cambio, APL(K) y otros tienen el perfecto εἰδότες.
[46] En el texto, después de μή ὁρῶντες, añaden πιστεύετε = «creéis», los códices 441,r' los mejores Mss de la Vulgata, San Policarpo, San Ireneo, San Agustín. Es muy posible que πιστεύετε haya desaparecido de los demás códices delante de πιστεύοντες, por aplografía.
[47] Cf. Jn 20,29. En el Nuevo Testamento es frecuente la oposición entre *creer-ver* (2 Cor 5,7; Heb 11,1).

ya en el Antiguo Testamento fue el objeto principal de todos los oráculos y profecías. Y hasta los mismos ángeles lo deseaban contemplar [48]. Los profetas se mostraban particularmente ansiosos por conocer el tiempo y las diversas circunstancias en que tendría lugar la pasión y glorificación del Mesías [49]. Este celo por penetrar el misterio de Cristo pone de relieve la ventaja de los cristianos, que son los beneficiarios inmediatos. A éstos ha sido revelado de una manera especial el misterio de Jesucristo, que permaneció, en cierto sentido, oculto a los justos del Antiguo Testamento.

Los profetas no veían claro la sucesión de los tiempos—sus visiones suelen ser cuadros sin perspectiva—ni conocían las circunstancias en que habían de suceder aquellas cosas que les revelaba el *Espíritu de Cristo* (v.10-11) [50]. Este Espíritu divino, que guiará e iluminará a los apóstoles en el Nuevo Testamento [51], moraba ya en los antiguos profetas y los dirigía hacia el conocimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, que les era revelada de un modo misterioso [52]. Los sufrimientos y triunfos del Mesías habían sido predichos en el Antiguo Testamento [53]; pero sólo se comprendieron plenamente cuando Jesús cumplió en su persona aquellos oráculos [54]. El Espíritu de Cristo testificaba a los profetas *los padecimientos de Cristo y la gloria que les seguiría* (v.11). Con esto quiere San Pedro consolar a los cristianos que se encontraban en la tribulación: lo mismo que Cristo, serán ahora atribulados, pero después serán, como El, glorificados [55].

El recurso al Antiguo Testamento para probar que Jesús debía sufrir, morir y resucitar es frecuente en los primeros discursos de San Pedro [56] y manifiesta la preocupación por evitar el escándalo de la cruz. Para los apóstoles, ambos Testamentos están en perfecta continuidad y Jesucristo es su más auténtica explicación [57].

A los profetas les fue revelado que ellos no serían los testigos de las maravillas que anunciaban [58]. La teología judía enseñaba que la venida del Mesías era el secreto de Dios y que sería cosa vana el querer computar rigurosamente el tiempo [59]. La misión de los profetas era preparar la obra de Cristo y trabajar en beneficio de los cristianos. Los destinatarios de la epístola son los beneficiarios del don que deseaban los profetas [60].

La revelación que recibieron los profetas había de servir principalmente a los cristianos, que fueron evangelizados por hombres *movidos por el Espíritu Santo* (v.12). La evangelización del mundo

[48] M. SALES, o.c. p. 535.
[49] Cf. Mt 13,17.
[50] Lo que aquí llama el autor sagrado *el Espíritu de Cristo* es llamado en el v.12 *Espíritu Santo*. Es llamado Espíritu de Cristo porque procede de El y es enviado por El. Este texto vale, por lo tanto, para demostrar que el Espíritu Santo procede también del Hijo.
[51] Cf. Jn 14,16-18; 16,13.
[52] Cf. *Epíst. de Bernabé* 5,6; SAN IGNACIO MÁRTIR, *Ad Magn.* 8,2; *Ad Philad.* 5,2.
[53] Is 52,13-53,12; Sal 22.
[54] Lc 24,26-27. Cf. A. M. VITTI, *La conoscenza del vero messianesimo dei vaticini presso i Profeti:* Gregorianum 18 (1937) 30-51.
[55] Cf. 2 Tim 2,5.11s.
[56] Act 2,23-36; 3,18.
[57] A. CHARUE, o.c. p. 446.
[58] Cf. Núm 24,17; Dt 18,15.
[59] J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* I p.386s.
[60] Mt 13,16-17; Lc 10,24.

fue obra del Espíritu Santo, que se derramó abundantemente sobre los apóstoles y sobre toda la Iglesia primitiva [61]. Los apóstoles, impulsados por el Espíritu Santo [62], predicaron la buena nueva y revelaron al mundo las maravillas del misterio cristiano, cuya [63] contemplación extasía a los mismo ángeles. San Pablo dice que la contemplación de los misterios de la redención manifiesta a los ángeles «la multiforme sabiduría de Dios» [64] y constituye una gracia [65] que acrecienta la bienaventuranza angélica [66]. Lo mismo que los profetas deseaban saber el tiempo en que debía empezar la obra mesiánica, así los ángeles desean conocer el tiempo de su consumación.

La inspiración profética es atribuida (cf. v.11) a Cristo preexistente, que ya en la antigua economía, antes incluso de la encarnación, desempeñó un papel de suma importancia. Esta idea se encuentra ya en los apologistas cristianos [67], que se esfuerzan por dar realce a la perfecta armonía y continuidad de ambos Testamentos con el fin de oponerse a los primeros ataques de la «gnosis».

EXHORTACIÓN A LA SANTIDAD. 1,13-2,10

Después de una introducción de carácter más bien dogmático, el autor sagrado pasa a exhortar y a inculcar la práctica de las virtudes cristianas.

Exhortación a la vigilancia. 1,13-21

**13 Por lo cual, ceñidos los lomos de vuestra mente y aperci-
bidos, tened vuestra esperanza completamente puesta en la
gracia que os ha traído la revelación de Jesucristo. 14 Como hijos
de obediencia, no os conforméis a las concupiscencias que pri-
mero teníais en vuestra ignorancia, 15 antes, conforme a la san-
tidad del que os llamó, sed santos en todo, 16 porque escrito
está: «Sed santos, porque santo soy yo». 17 Y si llamáis Padre al
que sin acepción de personas juzga a cada cual según sus obras,
vivid con temor todo el tiempo de vuestra peregrinación,
18 considerando que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir
según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro, corrup-
tibles, 19 sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero
sin defecto ni mancha, 20 ya conocido antes de la creación del
mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro;
21 los que por El creéis en Dios, que le resucitó de entre los
muertos y le dio la gloria de manera que en Dios tengamos
nuestra fe y nuestra esperanza.**

Por el hecho de ser tan grande la excelencia de la herencia, que está reservada a los cristianos, San Pedro les exhorta a hacerse dig-

[61] Cf. G. KITTEL, *Theol. Wörterbuch z. N.T.* 6 p.401-413.
[62] Cf. 2 Pe 1,20.
[63] La Vulgata supone la lección εἰς ὅ = *in quem*, que está poco atestiguada. Es más segura la lección εἰς ἅ = *in quae*, es decir, *en aquellos bienes* anunciados por los profetas, que los ángeles desean ver.
[64] Ef 3,10.
[65] 1 Cor 2,7-11.
[66] Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* 1 q.57 a.5.
[67] *Epíst. de Bernabé* 5,6; el *Pastor* de HERMAS, *Sim.* 9,12,1-3; SAN IGNACIO MÁRTIR, *Ad Magn.* 8,2; *Ad Philad.* 5,2; SAN JUSTINO, *Apol.* I 31-36.

nos de ella. Para progresar en la vida cristiana es necesario trabajar en la perfección, disciplinando nuestros pensamientos y sentimientos para que no nos impidan servir a Dios libremente. El autor sagrado se sirve de una metáfora tomada de las costumbres orientales: cuando un oriental se dispone a un viaje o a un trabajo fatigoso, se levanta un tanto la amplia túnica y la ciñe a la cintura con el fin de que los movimientos sean más fáciles [68].

San Pedro aplica la imagen al cristiano: la santificación es una labor ardua que exige que el espíritu esté libre de las preocupaciones terrenas y preparado para emprender el largo camino hacia el cielo. Con este mismo fin no han de preocuparse de los intereses y placeres de este mundo, sino *poner toda su esperanza en la gracia que ha traído la revelación de Jesucristo* (v.13). La gracia (χάρις) de que habla aquí la epístola es la gloria, la entrada definitiva en la herencia celestial. En esta primera epístola de San Pedro, χάρις significa todo favor divino o el título que se tiene a los beneficios divinos. San Pablo y San Juan, en cambio, emplean χάρις para designar «la gracia santificante».

Un motivo que debe impulsar a los cristianos a la santidad es el hecho de ser Dios *santo* (v.15-16). Como hijos que en todo se muestran obedientes a la voluntad del Padre, los fieles se han de mostrar ajenos a las concupiscencias y malos deseos que habían tenido antes de convertirse, cuando se encontraban en las tinieblas del paganismo y desconocían a Dios, para tributarle el honor debido (v.14). Esto presupone que los destinatarios de la 1 Pe procedían del paganismo al menos en su mayoría. San Pablo también recuerda la ignorancia y las pasiones desenfrenadas de los paganos [69].

Los cristianos han de imitar la santidad de Dios [70] porque tal es su voluntad [71]. El ideal supremo de la vida cristiana es la santidad misma de Dios, el cual es, por esencia, todo bondad y justicia. A los cristianos se impone, más todavía que a los israelitas, la máxima del Levítico: «Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios» [72]. San Pedro había insistido ya en varias ocasiones en proclamar a Jesús «el Santo de Dios» [73], «el santo y justo Siervo del Señor», del que nos habla Isaías [74]. La santidad implica la separación de las pasiones y de todo elemento profano e impuro. Esta separación se inicia por la vocación a la fe [75] y por la incorporación a Cristo mediante el bautismo. Pero la santidad exige un esfuerzo continuado durante toda la vida del cristiano. Por eso, los cristianos han de esforzarse por imitar la santidad de Cristo, ya que es su más perfecto modelo. Si la imitación de Cristo ha de ser la norma suprema de la moral cristiana, es porque la vida de Jesús es la manifestación humana más perfecta de la santidad de Dios [76].

También el santo *temor* del Dios-Juez (v.17) ha de ser un es-

[68] Ex 12,11; Tob 5,5; Ef 6,14s.
[69] Act 17,30; Rom 1,18.24s; Ef 4,18.
[70] Mt 5,48.
[71] 1 Tes 4,3.
[72] Lev 19,2s; cf. 11,44s; 20,7-8.
[73] Jn 6,69.
[74] Act 3,14; 4,27-30; cf. Is 52,13-53,12.
[75] Ef 4,1.
[76] A. CHARUE, o.c. p.447.

tímulo eficaz para trabajar por adquirir la santidad [77]. Aunque los cristianos invoquen a Dios como a su Padre, según la enseñanza del mismo Cristo [78], han de mantenerse siempre en una actitud de temor reverencial. Al mismo tiempo, no han de olvidar que es un Dios justo, que dará a cada uno según sus obras [79], sin hacer distinción de personas [80]. Por eso hay que vivir cristianamente, según el ideal de la santidad divina, manteniéndose ajenos a todo lo que pudiera desagradar al Padre celestial. Hay que tener confianza en la providencia paternal de Dios; pero, al mismo tiempo, hay que temer al Juez que puede precipitar el alma en la gehenna, como decía el mismo Jesús [81]. Entre los antiguos la idea de paternidad evocaba no sólo el amor, sino también el temor reverencial que se debía tributar a los padres [82].

La verdadera patria del cristiano está en el cielo. Por eso, ha de trabajar por librarse de todo lo que le pudiera apartar de la meta durante su *peregrinación* por este mundo [83].

El apóstol recuerda un tercer motivo que ha de incitar a los fieles a la santidad: *han sido rescatados* con un altísimo precio, *con la sangre preciosa de Cristo* (v.18-19). «La sangre de Cristo es llamada justamente preciosa—dice San Ambrosio—porque es sangre de un cuerpo inmaculado, porque es sangre del Hijo de Dios, que nos ha rescatado no sólo de la maldición de la Ley, sino también de la muerte perpetua» [84]. Por eso, los cristianos han de recordar que fueron *rescatados* [85] del *vano vivir* que les habían transmitido sus padres. El autor sagrado se refiere evidentemente al culto de los ídolos [86], supremas vanidades de los paganos. Durante siglos y siglos sus padres fueron esclavos de la idolatría y de los vicios que llevaba consigo. Pero ahora Dios los ha rescatado *no con plata y oro*, sino con la *sangre del cordero sin mancha*. Es un precio infinito, divino [87]. San Pedro tal vez aluda al cordero pascual, que debía ser sin defecto, y cuya perfección física era figura de la perfección moral de Cristo y de la inmunidad de todo pecado [88]. La representación de Cristo como cordero pascual era cosa conocida y corriente entre los prime-

[77] Cf. 1 Cor 9,27; 2 Cor 5,10; Flp 2,12; Heb 12,28.
[78] Mt 6,9; cf. *Didajé* 8,3.
[79] 1 Cor 4,4s; 2 Cor 5,10s.
[80] San Pedro emplea aquí el término raro ἀπροσωπολήμτως = «sine acceptatione personarum», que ya había sido usado por él mismo en el discurso al centurión Cornelio (Act 10,34; cf. Sant 2,1).
[81] Mt 10,28; Lc 12,4-5.
[82] Cf. Lev 19,3; Eclo 3,1-16.
[83] Cf. 1 Pe 1,1.
[84] *Lib. VII in Lucam* c.12.
[85] El término ἐλυτρώθητε, de λυτροῶ, significa redimir dando un precio, dejar en libertad a un esclavo, o a un prisionero, después de pagar el precio del rescate.
[86] El *vano vivir* = ματαίας es una expresión que se aplica en los LXX y en el Nuevo Testamento al culto de los ídolos: Lev 17,7; Jer 8,19; 10,14; Sab 13,1ss; Act 14,15; 1 Tes 1,9; Ef 4,17. Esto demuestra, como ya dejamos dicho, que los destinatarios de la 1 Pe eran en su mayoría convertidos del paganismo. El pueblo judío no había recibido de sus antepasados el culto de los ídolos. Todo lo contrario; lo habían combatido con todas sus fuerzas.
[87] Cf. 1 Cor 6,20. «Si enim homo—dice Pelagio *(In 1 Cor* 6,20: PL 30,734)—a servo parva pecunia comparato continuam exigit servitutem, quanto magis ille, qui nos sua morte redemit».
[88] Ex 12,5; cf. Lev 14,10; 22,18; Is 53; Jn 1,29.36. Cf. DE AMBROGGI, *La salvezza nelle*

ros cristianos [89]. De igual modo, el valor expiatorio de la sangre de Cristo formaba parte de la tradición primitiva cristiana.

El plan de la redención del mundo había sido decretado antes de la creación del mundo, desde la eternidad. Pero el cumplimiento estaba reservado *al fin de los tiempos*, es decir, a los tiempos mesiánicos (v.20), que eran considerados como la última etapa de la historia, como «la plenitud de los tiempos» [90]. Semejante manifestación y redención de Cristo ha de excitar a los cristianos a la confianza y moverlos a la santidad, ya que Dios llevó a cabo la obra de la redención *por amor* de ellos [91]. Los primeros cristianos tenían conciencia de esta predilección y se sentían objeto y centro de toda la historia de la redención [92].

La fe que poseen los fieles es obra también del Cordero inmaculado [93]. Dios Padre, después de aceptar el sacrificio de su Hijo, inmolado por los cristianos, le resucitó de entre los muerto y le dio la gloria (v.21) para sostener la fe y la esperanza de esos fieles. Porque creyendo que Dios resucitó y glorificó a Jesús, también esperarán resucitar y ser glorificados, pues por su conversión han venido a ser miembros del Cuerpo de Cristo. El Príncipe de los Apóstoles presenta la resurrección de Cristo como fundamento de nuestra fe [94].

San Pedro insiste mucho, en sus primeros discursos de Jerusalén, en el proponer la resurrección y glorificación de Jesucristo como el gran argumento de nuestra fe y de nuestra esperanza en Dios. La resurrección es el objeto principal de la fe cristiana en la primitiva Iglesia, porque mostraba a Cristo en su gloria más plena [95].

Exhortación a la caridad. 1,22-25

22 Pues por la obediencia a la verdad habéis purificado vuestras almas para una sincera caridad, amaos entrañablemente unos a otros, 23 como quienes han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios, 24 porque toda carne es como heno, y toda su gloria, como flor de heno. Secóse el heno y se cayó la flor, 25 mas la palabra del Señor permanece para siempre. Y esta palabra es la que os ha sido anunciada.

Después de hablar de los motivos de nuestra santificación, el autor sagrado pasa a tratar de la caridad fraterna. Supone que la fe ha obrado tan eficazmente sobre sus lectores, que ha purificado sus almas de motivos egoístas *por la obediencia a la verdad* [96] y ha dado origen en ellos a un sincero amor para con sus hermanos. La santi-

[89] 1 Cor 5,7; Jn 19,36.
[90] Gál 4,4.
[91] Cf. Lc 22,20; Gál 2,20.
[92] Cf. 1 Cor 10,11.
[93] En v.21, BA y Vg leen πιστούς = «fideles»; SCTR y sir. = πιστεύοντας: «creyentes»; el cod.33 = πιστεύσαντας.
[94] Act 2,32-36; 3,15-17; 4,10.
[95] Fil 2,9-11.
[96] La Vulgata, la Siríaca y la Bohaírica leen: «oboedientia caritatis». Sin embargo, todos los códices griegos tienen «oboedientia veritatis», que ha de ser preferido. En la segunda parte del v.22 leen con BA, Vg y algunos minúsculos: ἐκ καρδίας = «entrañablemente».

dad del cristiano presupone como postulado fundamental el amor fraterno. El amor fraterno debe constituir el distintivo del cristiano [97]. Por eso, San Pablo afirma que la caridad fraterna ha de ser preferida a todos los carismas [98]. San Juan [99] también habla de la unión en la caridad como señal de la santidad cristiana.

Por *la obediencia a la verdad*, es decir, al Evangelio [100], han *purificado* sus almas. Esta purificación tiene aquí sentido moral y ritual: por el bautismo han sido limpiados de sus pecados y han iniciado, de este modo, la vida de la santidad. Esta santificación se ordena no solamente a una perfección meramente personal, sino que también se ordena al amor fraterno. «La idea de santidad—como dice el P. Spicq—es, pues, fundamentalmente comunitaria, eclesiástica» [101].

La razón por la cual han de amarse tan íntimamente es la de haber sido *engendrados* sobrenaturalmente a una nueva vida (v.23). Son hermanos en Cristo; y como hermanos, engendrados por un mismo Padre, han de quererse sinceramente. La vida sobrenatural la han recibido no de un padre terreno, sino del mismo Dios [102], mediante un *semen incorruptible* e inmortal, que es su palabra divina, es decir, *el Evangelio*. Esta palabra de Dios es *viva*, en cuanto comunica la vida sobrenatural [103], y *permanente*, porque es eternamente eficaz [104]. Tiene un poder divino, creador y eterno. Sólo esta virtud divina es capaz de fecundar el alma humana y hacer florecer el germen divino de la vida de la gracia [105]. Algunos autores [106] prefieren ver en el *semen* de que habla la epístola una alusión al Espíritu Santo, considerado como fuente inmediata de nuestra divinización.

San Pedro pone de relieve en los v.24-25 el valor eterno y la eficacia inexhaurible de la palabra de Dios, contraponiéndola a la caducidad e inestabilidad de las cosas de este mundo. La cita con la que ilustra este pensamiento está tomada de Isaías 40,6-8, según los LXX. Santiago en su epístola [107] aduce también este texto de Isaías.

[97] Jn 13,34s; 1 Jn 3,14.
[98] 1 Cor 13.
[99] 1 Jn 4,16s; 5,1.
[100] 2 Tes 2,13.14.
[101] C. Spicq, *Agapé* vol.2 (París 1959) p.315 nota 3.
[102] Jn 1,13.
[103] Cf. 1 Pe 1,3.
[104] Cf. Sant 1,18.
[105] Bonnetain, *Grâce:* DBS III 1097; J. Starcky, *Logos:* DBS V 497ss.
[106] Así G. Thils, *L'ensegnement de S. Pierre* (París 1944) p.77.
[107] Sant 1,10-11.

CAPITULO 2

***Exhortación a la simplicidad.* 2,1-3**

[1] Despojaos, pues, de toda maldad y de todo engaño, de
hipocresías, envidias y maledicencias, [2] y, como niños recién
nacidos, apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en
orden a la salvación, [3] si es que habéis gustado cuán bueno es
el Señor.

Nacidos los cristianos a una nueva vida, son ahora invitados a vivir en conformidad con ese nuevo estado, despojándose de toda malicia, engaño, hipocresía, envidia y detracción (v.1). Los vicios enumerados son los que se oponen directamente a la caridad fraterna. El alma que no se despoje de ellos no podrá recibir el verdadero alimento espiritual. La Palabra de Dios, es decir, el Evangelio, que ha sido la causa de la regeneración del cristiano [1], ha de asegurar de igual modo su crecimiento espiritual [2].

Los fieles a los que se dirige San Pedro, tardíamente renacidos a la fe [3], han de apetecer *la leche espiritual* [4], que no proviene de la materia, sino del espíritu; una leche *pura*, no adulterada con mezcla de falsedad, libre de todo veneno de falsas doctrinas. Y han de alimentarse continuamente con ella para poder llegar a la madurez en la fe [5]. Como el niño, una vez que ha gustado la leche materna, siente avidez de ella, así también el cristiano, una vez que *ha gustado cuán suave es el Señor* (v.3), mediante las consolaciones que el Señor otorga cuando toma posesión de un alma, ha de apetecer los dones de Dios [6]. El autor sagrado alude a todas las gracias concedidas por nuestro Señor a los fieles después del bautismo. Entre éstas ocupa el primer lugar la eucaristía [7].

Parece que este texto de San Pedro dio origen al rito, bastante difundido en la Iglesia antigua, de ofrecer a los neobautizados leche con miel [8].

[1] 1 Pe 1,23.
[2] Cf. 1 Cor 3,2; Heb 5,12.
[3] Los escritos rabínicos también llaman a los prosélitos convertidos *niños recién nacidos* (*Yebamoth*, 22a.48b.97b; cf. GOLDSCHMIDT, 4.69.166.353).
[4] La expresión *leche espiritual* = λογικόν γαλα es un tanto difícil, como lo prueban las distintas versiones. Tal vez se comprenda mejor relacionándola con 1,23, en que se dice que los cristianos han sido engendrados por la palabra viva y regeneradora. Por eso, su alimento ha de ser también espiritual, de un orden superior. Es muy posible que San Pedro haga alusión a un rito bautismal de dar leche a los recién bautizados, que parece estaba relacionado con la tipología del Exodo y la entrada en la tierra de promisión, que manaba leche y miel.
[5] Ef 4,13.
[6] Cf. Sal 34,9.
[7] SAN BEDA VEN., *Super Epist. Cathol. expositio:* PL 93,47. Cf. E. LOHMEYER, *Vom Urchristlichen Abendmahl:* Theologische Rundschau 9 (1937) 296.
[8] Cf. *Epist. de Bernabé* 6,17; CLEMENTE ALEJ., *Paedagogus* 1.6.45: PG 8,304; TERTULIANO, *De corona militum* 3,3: PL 2,79; SAN JERÓNIMO, *Dial. c. Luciferianos* 8: PL 23,164; *In Isaiam* 1,15: PL 24,529.

***El nuevo sacerdocio.* 2,4-10**

[4] A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada
por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. [5] Vosotros,
como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdo-
cio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios
por Jesucristo. [6] Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí
que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa,
y el que creyere en ella no será confundido».
[7] Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los
incrédulos esa piedra desechada por los constructores y con-
vertida en cabeza de esquina, [8] es piedra de tropiezo y roca de
escándalo. Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra,
pues también a eso fueron destinados. [9] Pero vosotros sois
linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adqui-
rido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas
a su luz admirable. [10] Vosotros, que un tiempo no erais pueblo,
ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia,
pero ahora habéis conseguido misericordia.

En esta nueva sección el apóstol exhorta a sus lectores a *acercarse* a Cristo [9] para unirse más íntimamente a El, *como a piedra viva* y angular del edificio místico de la Iglesia. La Iglesia, o comunidad cristiana, *se edifica*, en sentido realmente arquitecónico, por la unión de los convertidos a la piedra angular, que es el mismo Cristo. La alegoría de la piedra angular había sido aplicada por Cristo a sí mismo, inspirándose en Sal 118,22. También fue empleada por San Pedro en su discurso ante el sanedrín [10]. Aquí aparece unida a otras dos citas de Isaías, en las que se habla de *piedra angular* [11]. La *piedra viva* es Cristo resucitado y glorioso, rechazado por los jefes del pueblo judío, pero escogido por Dios. La metáfora de la piedra rechazada por los constructores se encuentra ya en la catequesis sinóptica [12], en los Hechos de los Apóstoles y en San Pablo [13].

Cristo es una piedra *viviente*, capaz de crecimiento y expansión, y que puede dar vida a los demás. Los cristianos han de ser también *piedras vivas* (v.5) edificadas sobre Cristo como piedra angular. Han de formar con El un edificio *espiritual*, es decir, un organismo vivo, animado por el Espíritu Santo, y en íntima unión con Cristo [14], porque el desarrollo espiritual de los cristianos no puede tener lugar si no es en la comunidad, en la Iglesia. Pero los cristianos no sólo componen el edificio espiritual, que es la Iglesia, sino que son también ministros de él, puesto que constituyen un nuevo *sacerdocio santo*, es decir, están consagrados al servicio de Dios, para ofre-

[9] Cf Sal 34,6. *Acercarse a Cristo* es una expresión rara en el N.T. Sólo se encuentra en San Juan, en donde equivale a «creer en Cristo».
[10] Act 4,11; cf. Mc 12,10.
[11] Is 28,16.
[12] Mc 12,10.
[13] Act 4,11; Rom 9,33; Ef 2,20.
[14] Muchos protestantes entienden *espiritual* en el sentido de *invisible*. Y de aquí concluyen que la verdadera Iglesia de Cristo sería invisible. Sin embargo, espiritual se opone a material, no a visible. Este templo se llama *espiritual* por oposición a los templos materiales, construidos por manos de hombres (Is 66,1-2; Act 17,24).

cerle *sacrificios espirituales* [15], como la oración [16], la alabanza de los labios [17], la santidad de vida [18], la labor apostólica [19], la mortificación y hasta el martirio [20]. Estos sacrificios espirituales son agradables a Dios si son ofrecidos a Dios por medio de Jesucristo, nuestro Sumo Pontífice y único Mediador al lado de Dios [21].

Los cristianos son al mismo tiempo templo y sacerdocio. Del mismo modo que los sacerdotes son los intermediarios entre Dios y el pueblo, así los cristianos, formando colectivamente la Iglesia, tienen que ser los intermediarios entre Dios y los hombres, continuando la misión del pueblo judío, cuyo sucesor y heredero es el pueblo cristiano [22].

Se debe tener presente que el lenguaje de este pasaje es metafórico. La expresión *sacerdocio santo* está tomada en sentido amplio, como se ve por la frase que sigue: *para ofrecer sacrificios espirituales.* Por aquí se ve claramente que no se trata de víctimas materiales ofrecidas públicamente por ministros consagrados de modo especial para esto, sino de víctimas inmateriales, consistentes en actos virtuosos, que pueden ser ofrecidas por cualquier cristiano. Los cristianos, por el hecho de haber sido incorporados por el bautismo a Cristo, Pontífice de la Nueva Alianza, participan en cierto modo de su sacerdocio [23]. Pero en la Iglesia existe, al mismo tiempo, otro sacerdocio propiamente dicho, distinto del común de los fieles, consagrado especialmente para la misión sacerdotal y que es el único que tiene potestad para ofrecer el sacrificio externo de la Nueva Ley. San Pedro no quiere decir que todos los fieles sean sacerdotes en sentido propio, como piensan los protestantes. Por el contexto y el término pasivo empleado (ἱεράτευμα) se deduce que el apóstol considera los fieles como un sacerdocio pasivo, o sea una sociedad gobernada por el sacerdocio propiamente dicho. En efecto, el capítulo 5,1-4 supone la existencia de un clero bien distinto de la masa de los fieles [24]. Los fieles, de frente al sacerdocio activo, al sacerdocio propiamente dicho, son, pues, simplemente un sacerdocio pasivo, súbditos de la autoridad sacerdotal y gobernados por ella; pero íntimamente unidos al sacerdocio activo de Cristo y al de los sacerdotes propiamente dichos [25].

Jesucristo es la piedra angular, principio de salud para los que creen en El; pero, al mismo tiempo, es tropiezo para los incrédulos, que se escandalizan de la cruz (v.6-8). San Pedro cita un texto de

15 H. WILLMERING, *Primera Epístola de San Pedro*, en *Verbum Dei* vol.4 p.421.
16 Rom 12,1.
17 Heb 13,15.
18 Rom 12,1; Sant 1,21.
19 Rom 15,15s; Fil 2,16s.
20 SAN IGNACIO MÁRTIR, *Ad Rom.* 2,2.
21 Heb 13,15.
22 Is 61,6. También en los documentos de Qumrân se habla de la mediación de dicha comunidad (1 QS 8,5-10).
23 Heb 9,11-14.
24 M. SALES, o.c. p. 539.
25 DE AMBROGGI, o.c. p.115.118s; B. CAPELLE, *Problèmes du «Sacerdoce royal des fidèles»*: Questions liturgiques et paroissiales 25 (1940) 81-93.141-150; L. CERFAUX, *Regale sacerdotium:* RSPT 28 (1939) 5-39; U. HOLZMEISTER, *Excursus de sacerdotio universali christianorum,* en *Comment. in 1 Pe* p.249-254; J. BRINKTRINE, *Das Amtpriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubige:* Divus Thomas (Frib.) 22 (1944) 291-308; L. AUDET, *Notre participation au sacerdoce du Christ:* Laval théologique et philosophique Revue 1 (1945) 9-46.110-130; P. F. PALMER, *The Lay Priesterhood: Real or Metaphorical?:* Theological Studies 8 (1947) 574-613.

Isaías [26] para probar esto. Del mismo modo que el profeta expresaba, bajo la metáfora de la piedra angular, la protección divina sobre Jerusalén, así también el apóstol ve en dicha piedra una imagen del Mesías, el garante supremo de la salud de Israel. Ya la teología judía veía en esta piedra, puesta por Yahvé en Sión, una imagen del Mesías.

Isaías, en el Libro del Emmanuel, anuncia que Yahvé «será piedra de escándalo y piedra de tropiezo para las dos casas de Israel» [27], es decir, que será ocasión de la ruina de las dinastías de Israel y de Judá. San Pedro aplica a Cristo este texto que miraba directamente a Yahvé. También Jesucristo, a pesar de haber venido a salvar a todos los hombres, será ocasión de ruina espiritual para los que vengan a tropezar en la palabra, o sea en el Evangelio.

Los fieles se apoyan, mediante la fe, en esa piedra angular, que es Cristo. Y por esta misma fe se preparan para tomar parte el día de mañana en el honor y en la gloria de Jesucristo al lado del Padre. Los incrédulos, por el contrario, serán confundidos, porque rehusaron creer [28]. Dios, en castigo por su incredulidad, permite que vayan a tropezar y a destrozarse contra la piedra, que había sido puesta para su salvación [29].

Al final del v.8 la Vulgata dice: «Nec credunt in quo et positi sunt», afirmación difícil de entender, porque la edificación sobre Cristo es obra de la misma fe. El texto griego dice simplemente: «a eso fueron destinados», es decir, los incrédulos fueron destinados a ese funesto tropiezo. Este pensamiento está muy en conformidad con la manera de hablar de la Biblia, que atribuye todo lo que sucede directamente a Dios. San Pedro cita dos textos, tomados del Antiguo Testamento. El primero pertenece a Sal 118,22, que también es citado por Mc 12,10 como profecía de la ruina del pueblo judío, y por San Pedro en Act 4,11. El segundo es de Is 8,14: Cristo ya no es presentado como la piedra angular, sino como la *piedra de tropiezo y roca de escándalo.* El pueblo judío tropieza en Jesucristo y se destroza, dejando así paso libre al cristianismo, que hereda los privilegios de Israel y los eleva a su grado supremo. Los judíos, al rechazar el Evangelio, han perdido sus prerrogativas, que son traspasadas a los cristianos [30]. Por eso, San Pedro aplica ahora a sus lectores todos los títulos gloriosos de los israelitas (v.9). La Iglesia es el verdadero Israel. Y, en consecuencia, se puede aplicar a los cristianos, en un sentido más pleno y verdadero, lo que el Antiguo Testamento había dicho de los hebreos. Los cristianos son un *linaje escogido*..., un *pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó*... Estas expresiones están tomadas de Is 43,20-21, en donde designan al pueblo judío salvado de la cautividad babilónica. Israel era un «pueblo adquirido» por Dios, porque Yahvé había hecho de él su porción especialmente escogida, su parte reservada entre todas las naciones de la tierra [31]. También los cristianos fueron comprados,

26 Is 28,16.
27 Is 8,14; cf. Rom 9,33.
28 Cf. Sal 118,22.
29 Cf. Mt 11,6; Lc 2,34.
30 1 Pe 3,9.
31 Cf. Mal 3,17.

adquiridos por Dios con la sangre de Jesucristo [32]. Son, por consiguiente, propiedad de Dios.

San Pedro sigue aplicando a los cristianos otros títulos: son un *sacerdocio real*, una *nación santa* (v.9). Dos expresiones equivalentes o complementarias, tomadas del Exodo 19,6, según los LXX. El texto hebreo dice: «Un reino de sacerdotes» [33]. El sentido de este texto en el Exodo es el siguiente: los israelitas son reino de Dios, son su reino teocrático, porque Yahvé es un rey. Israel es un «reino de sacerdotes» en cuanto que en él todos sus súbditos están dedicados a Dios, separados de los paganos. Los israelitas están destinados a ofrecer a Dios un culto que no pueden ofrecer los demás pueblos. Se trata, por lo tanto, de una metáfora para significar que los israelitas son personas consagradas al servicio de Dios en modo análogo, pero diverso, de los sacerdotes propiamente dichos. De la misma manera que el individuo es segregado de la masa humana y consagrado al servicio de Dios por el sacerdocio, así también el pueblo de Israel fue escogido entre los demás pueblos para tributar a Dios un culto religioso. Los israelitas *no eran todos sacerdotes*, como tampoco eran todos *reyes*, sino que eran *súbditos* de la autoridad sacerdotal. Eran miembros pasivos del sacerdocio y gobernados por éste. Esto se ve claramente por el hecho de que el sacerdocio activo propiamente tal estaba reservado a los descendientes de Aarón. Y las usurpaciones de la función sacerdotal eran castigadas severamente [34]. Los israelitas en general son llamados *sacerdotes* en sentido amplio, metafórico, en cuanto que eran miembros de la *nación santa*, de la nación consagrada al culto del verdadero Dios.

Dios había escogido entre todos los pueblos a Israel, y lo había amado como a su hijo primogénito, confiriéndole la dignidad *sacerdotal*, propia del primogénito. Como el sacerdote es el intermediario entre Dios y el pueblo, así Israel, como primogénito entre todos los pueblos, es el sacerdote intermediario entre Dios y la misma humanidad [35].

San Pedro aplica de un modo análogo a los cristianos el título de *sacerdocio real*. Pero no quiere decir que todos los cristianos posean el verdadero sacerdocio, sino solamente que son miembros de la nueva nación, de la Iglesia cristiana, consagrada al culto del verdadero Dios en dependencia de los verdaderos sacerdotes. O sea, que, como dice el P. Mersch, «los cristianos poseen una eminente dignidad cultual» [36]. El mismo San Pedro [37] supone la existencia en la comunidad cristiana de una jerarquía, bien distinta de la que puede poseer cada fiel en particular. En el v.5 hablaba ya del *sacer-*

[32] Act 20,28.
[33] El T.M. tiene: *maleket kohanim* = «reino de sacerdotes»; y los LXX = βασίλειον ἱεράτευμα. En griego el término más común para indicar *sacerdocio* es ἱερατεία. En cambio, en nuestro texto, los LXX eligieron la forma en - μα, que normalmente tiene sentido pasivo e indica el resultado de una acción. Aquí indicaría «el objeto de la acción del sacerdocio».
[34] Núm 16; 2 Crón 26,16.
[35] Cf. A. Colunga-M. García Cordero, en *Biblia comentada* vol.1 *Pentateuco* (BAC, Madrid 1960) p.486.
[36] P. Mersch, *Tous prêtes dans l'unique Prête*, en *Cours et conférences des semaines liturgiques* (Lovaina 1933) p.95-117.
[37] 1 Pe 5,1-4.

docio santo de los cristianos, en cuanto que habían de ofrecer *sacrificios espirituales*. Esta función no ha de ser confundida con el sacerdocio propiamente dicho, cuya esencia es el sacrificio, el acto exterior y público de la religión. Por eso, el texto del v.9 ha de ser explicado con la ayuda del v.5. El cristiano, por el bautismo, quedó incorporado a Cristo y participa en cierto sentido del sacerdocio de Cristo. De ahí que todo cristiano, cuando obra como tal, actualiza su participación en el sacerdocio de Jesucristo y realiza un acto de verdadero culto cristiano [38].

En la epístola de San Pedro, el sacerdocio de los cristianos se presenta como un sacerdocio de orden exclusivamente espiritual o moral. No hay, por lo tanto, motivo para atribuir a San Pedro la idea luterana según la cual todos los fieles serían sacerdotes del mismo modo. En el Apocalipsis [39] se habla únicamente del sacerdocio de la Iglesia triunfante con términos bastante imprecisos.

El pensamiento central de los v.9-10 es la vocación del pueblo cristiano, como heredero del Israel espiritual, del Israel de las promesas [40]. Dios ha sacado a los cristianos de las tinieblas del paganismo para introducirlos en su nuevo reino. San Pedro, deseando darles a entender lo que su conversión significaba, les manda que comparen su estado anterior con el actual (v.10). Hace esto parafraseando un texto de Oseas [41], en el cual Dios mandaba al profeta imponer el nombre de *Lo'-ammi* = «No-pueblo-mío», a uno de sus hijos, y de *Lo'-ruhamah* = «No-misericordia», a una de sus hijas, para significar que la nación elegida era repudiada por su esposo Yahvé. También San Pablo [42] aplica esta profecía de Oseas a la conversión de los gentiles. Dios, sin embargo, había prometido al profeta Oseas volver a reconciliarse con su pueblo rebelde. San Pedro ve esto cumplido en la Iglesia cristiana.

Diversas obligaciones de los cristianos. 2,11-3,17

En esta parte, San Pedro habla de la conducta práctica que los cristianos han de observar en las diversas circunstancias de la vida presente.

El buen ejemplo de los cristianos. 2,11-12

11 Os ruego, carísimos, que, como peregrinos advenedizos, os abstengáis de los apetitos carnales que combaten contra el alma, 12 y observéis entre los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que, en lo mismo por que os afrentan como malhechores, considerando vuestras buenas obras, glorifiquen a Dios en el día de la visitación.

El buen ejemplo y la vida santa constituyen la mejor apología del cristianismo. Por eso, el apóstol la recomienda con insistencia

[38] Santo Tomás, *Suma Teológica* 3 q.63 a.3. Véase bibliografía dada en el comentario al v.5.
[39] Ap 1,5s; 5,9s. Cf. M. García Cordero, *El sacerdocio real en 1 Pe 2,9*: CultBib 16 (1959) 321-323.
[41] Os 2,23s; cf. 1,6.9.

a los fieles. Se dirige a ellos llamándoles *carísimos*. Expresión afectuosa que subraya la importancia de la advertencia que va a hacer. Los cristianos habitan como extranjeros y peregrinos en este mundo [43]; por eso, no han de desear los bienes terrenos para satisfacer los bajos apetitos carnales (v.11), que surgen de la parte inferior de nuestra naturaleza y combaten nuestra alma [44]. La brevedad de la vida presente y la esperanza de poseer la vida eterna han de llevar al cristiano a abstenerse de las tendencias pecaminosas del ser humano, cuyos frutos nos describe San Pablo [45].

Los cristianos no han de dejarse llevar por esas malas tendencias, sino, por el contrario, han de observar una conducta ejemplar e irreprensible en medio de los paganos, para no escandalizarlos. El hecho de ser cristianos exponía ya en aquel tiempo a graves calumnias por parte de los paganos. Se les acusaba de impiedad, de rebelión contra las autoridades del Estado, de fomentar la insubordinación en la familia y en la sociedad, de obstruccionismo comercial, y hasta de canibalismo [46]. Contra todas estas calumnias paganas, la mejor defensa ha de ser la buena conducta y la vida inocente de los cristianos, que terminará por imponerse. Y los que hoy les calumnian terminarán por reconocer su vida santa y glorificarán a Dios cuando les visite con la gracia de la conversión (v.12). El pensamiento de San Pedro es, sin duda, un eco de lo que enseña Jesús en San Mateo 5,16.

Sumisión a las autoridades. 2,13-17

13 Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad huma-
na: 14 ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores,
como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio
de los buenos. 15 Tal es la voluntad de Dios, que, obrando el
bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos;
16 como libres y no como quien tiene la libertad cual cobertura
de la maldad, sino como siervos de Dios. 17 Honrad a todos,
amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador.

En estos versículos, el apóstol trata de los deberes de los cristianos respecto del poder civil. Este pasaje tiene diversos puntos de contacto con lo que dice San Pablo sobre el mismo tema [47].

El apostolado del buen ejemplo debe llevar a los cristianos a aceptar las formas de gobierno establecidas y a someterse a los que ejercen la autoridad *por amor del Señor* (v.13). Porque toda autoridad procede de Dios [48] y porque el Señor así lo quiere, como dirá después (v.15); o también porque Jesús ha dado ejemplo, sometién-

43 Cf. 1 Pe 1,1.
44 Cf. Gál 5,17; Tit 2,12; Sant 1,14.
45 Gál 5,16-21; cf. Rom 7; Sant 4,1-5.
46 Cf. Act 16,16-21; 19,23. Cf. TÁCITO, *Annales* 15,44; SUETONIO, *Vida de Nerón* 16; PLINIO EL JOVEN, *Epist.* 10,96; ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis* 3,1; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,1: PG 20.413.417.
47 Rom 13,1ss; Fil 2,3; Ef 5,21-6,9; 1 Tim 2,1ss.
48 Rom 13,1-7.

dose a la autoridad del gobernador Poncio Pilatos [49], y lo ha ordenado así a sus discípulos [50]. Han de obedecer, en primer lugar, al *emperador* romano, llamado por los griegos βασιλεύς = «rey»; y después a los *gobernadores* (ἡγεμόσιν) [51], que eran los delegados de la autoridad suprema para administrar la justicia y aplicar las justas sanciones (v.14). La sumisión a las autoridades es querida por Dios como el medio más eficaz para cerrar la boca a los calumniadores del cristianismo (v.15). La sumisión al poder civil establecido tendrá un gran valor apologético en favor del cristianismo. Mediante ella demostrarán que las acusaciones de insubordinación contra las autoridades son falsas. Al obedecer las leyes, los cristianos demostrarán que no se sirven de la libertad que Cristo les dio para encubrir el libertinaje, sino que toman la voluntad de Dios por modelo de su conducta (v.16). También San Judas habla de ciertos hipócritas que abusaban de la libertad cristiana [52]; y San Pablo enseña que la libertad de los cristianos no ha de transformarse en licenciosa hipocresía para seguir los instintos de la carne y para convertirla en pretexto para la rebeldía [53]. La doctrina de San Pedro es la misma que la de San Pablo [54]: el equilibrio entre la libertad cristiana y la sumisión a la autoridad civil legítimamente constituida.

Los apologistas cristianos no olvidarán esta recomendación de San Pedro en favor de la obediencia de los fieles a las autoridades civiles [55].

El apóstol termina la exhortación a obedecer a las autoridades civiles resumiendo en pocas palabras las diversas obligaciones de un cristiano (v.17): tratar a todos con el respeto debido a su dignidad; amar de una manera especial a nuestros hermanos en la fe [56]; temer a Dios, porque esto es el principio de la verdadera sabiduría, y honrar a la autoridad suprema [57].

Deberes de los siervos respecto de sus señores. 2,18-25

18 Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo
a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos.
19 Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas
injustamente inferidas. 20 Pues ¿qué mérito tendríais si, delin-
quiendo y castigados por ello, lo soportáis? Pero, si por haber
hecho el bien padecéis y lo lleváis con paciencia, esto es lo
grato a Dios. 21 Pues para esto fuisteis llamados, ya que tam-
bién Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que
sigáis sus pasos. 22 El, en quien no hubo pecado y en cuya
boca no se halló engaño, 23 ultrajado, no replicaba con injurias,
y, atormentado, no amenazaba, sino que lo remitía al que
juzga con justicia. 24 Llevó nuestros pecados en su cuerpo

49 Mt 27,2; Lc 23,1ss.
50 Mt 22,21s.
51 Ἐγεμών es el título griego para los gobernadores de provincias, prescindiendo del rango que poseyesen (procónsules, legados, procuradores).
52 Jds 4.
53 Gál 5,13; Rom 6,18-22; cf. 2 Cor 3,17.
54 1 Cor 7,22.
55 TERTULIANO, *Apología* 30.
56 Cf. Gál 6,10.
57 Cf. Prov 24,21; Mt 22,21.

sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia, y por sus heridas hemos sido curados. [25] Porque erais como ovejas descarriadas; mas ahora os habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas.

En esta sección, San Pedro trata de los deberes de los esclavos respecto de sus amos. Después, en el capítulo 3, tratará de los deberes de los cónyuges. Estos esquemas presuponen una organización familiar propia de la antigüedad y tal vez provengan de tradiciones catequísticas de la Iglesia primitiva. Semejantes recomendaciones se encuentran en otros pasajes del Nuevo Testamento [58]. San Pedro, lo mismo que San Pablo, insiste en la obediencia de los siervos a sus señores, porque es cosa agradable a Dios y porque Cristo también fue obediente y sufrió por nosotros sin lamentarse [59]. Estas exhortaciones eran muy necesarias en una sociedad en la que los esclavos eran más numerosos que los hombres libres, y el trato que recibían era muchas veces inhumano [60]. Los sufrimientos que tenían que soportar los pobres esclavos llevan al autor sagrado a extenderse en la explicación del sentido de la pasión y muerte de Jesucristo.

San Pedro exhorta a los *esclavos* [61] a que presten respetuosa obediencia a sus amos, cualquiera que sea su disposición: tanto si son buenos y comprensivos con ellos como si son rigurosos y tratan injustamente a los esclavos de buena voluntad (v.18). La obediencia es para el cristiano una consigna proveniente del mismo Dios, que no admite distinción entre las personas que ejercen la autoridad [62]. Si son tratados injustamente, es cosa agradable [63] a Dios que por amor suyo soporten pacientemente el trato duro que se les da. Los cristianos deben someterse por la conciencia que tienen de estar obligados delante de Dios, cuyos representantes son los patronos [64].

Nadie puede gloriarse de soportar un castigo merecido por una falta cometida. Pero sí es digno de alabanza delante de Dios el que, habiendo hecho el bien, es, sin embargo, maltratado por su señor y lo sufre con paciencia (v.20). El apóstol amonesta de este modo a los esclavos, porque quiere impedir que éstos, exasperados por los malos tratos y sintiéndose interiormente libres con la libertad evangélica, abusaran de ella para rebelarse y emanciparse de sus patronos [65]; o bien se gloriaran de padecer con estoicismo, despreciando filosóficamente el sufrimiento. El sufrimiento inmerecido es el ele-

[58] Col 3,18; 4,1; Ef 5,22; 6,9.
[59] Ef 6,5-9; 1 Tim 6,1-2.
[60] Véase la *Didajé* 4,11.
[61] El οἰκέτης era propiamente el *doméstico*, es decir, el esclavo destinado al servicio de la casa.
[62] A. CHARUE, o.c. p.456.
[63] El códice C, algunos min. 33, syr., aram., San Efrén (griego), añaden después de χάρις (= cosa agradable) παρὰ θεῷ (=apud Deum), que debe de ser una glosa proveniente del v.20, pero que expresa bien el sentido del texto. Los mismos cód. leen: «por una buena conciencia».
[64] P. SPICQ, *La conscience dans le Nouveau Testament:* RB 47 (1938) 50-80; cf. C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* vol.1 (München 1954) 736ss.
[65] Cf. DE AMBROGGI, o.c. p.123. Véase *Discorsi e radiomessaggi* de Pío XII (Milán 1943) vol.4 p.149-158.163-184.

mento de la imitación de Cristo. Por eso, San Pedro apoya sus exhortaciones en el ejemplo de Cristo paciente, que sufrió por *nosotros* [66], sin haber cometido culpa alguna (v.22), para darnos ejemplo (v.21). Jesucristo nos ha precedido en el camino del dolor, y nosotros debemos seguir sus pisadas [67]. El verdadero discípulo de Cristo ha de imitarle llevando también su cruz [68]. Por esto mismo, los esclavos, los despreciados del mundo, han de someterse a su triste suerte, porque de este modo imitarán más de cerca a Jesucristo.

San Pedro, al igual que San Pablo, no quiere alterar las estructuras sociales del Imperio romano, si bien la doctrina de la libertad en Cristo [69], del amor fraterno [70] y de la hermandad de todos los hombres en Cristo [71] llevarían con el tiempo a la supresión de la esclavitud.

La perfecta inocencia de Jesucristo ha de inducir con mayor fuerza a los cristianos a imitarle fielmente incluso en medio de los sufrimientos inmerecidos. El cordero de Dios, no teniendo ningún defecto ni pecado [72], se entregó mansamente en manos de sus enemigos, como ya había predicho Isaías [73], para sufrir por los hombres. Por eso, los cristianos perseguidos y maltratados injustamente han de imitar la paciencia de esta víctima inocente y su total abandono en el Padre celestial (v.23). Jesús durante su Pasión no replicó a los que le maltrataban, y, cuando estaba clavado en la cruz, imploró el perdón para sus verdugos y *se remitió al que juzga con justicia* [74], es decir, a Dios. San Pedro alude a las palabras con las que Jesucristo, antes de morir, recomendó su alma a Dios: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» [75].

Todo lo que Cristo sufrió lo hizo mirándonos a nosotros. Cargó con nuestros pecados y se sometió al sacrificio de la cruz para que por sus heridas fuéramos curados (v.24). El apóstol pasa de la ejemplaridad de los sufrimientos de Jesucristo a un sentido más profundo de su muerte, a la idea de satisfacción vicaria de Cristo. Es éste un tema que se encuentra con frecuencia en los escritos neotestamentarios [76]. San Pedro parece inspirarse en la profecía del Siervo de Yahvé [77]. Para él la muerte de Cristo sobre la cruz es un verdadero sacrificio [78]. El *altar* es el *leño* (ξύλον) de la cruz en donde Cristo se ofreció a sí mismo, como víctima expiatoria, por nuestros pecados. Una idea semejante se encuentra muy probablemente en

[66] El *vosotros* del texto griego se refiere sin duda a los esclavos; pero en el v.24 dará ya carácter universal a su afirmación.
[67] Mt 11,28s; 1 Tes 1,6; Fil 2,5; Heb 12,2. A propósito de la doctrina del seguimiento de Jesucristo en el N. T., se puede ver R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des N. T.* (München 1954) p.22-29.
[68] Mt 10,38; 16,24.
[69] 1 Pe 2,16.
[70] 1 Pe 2,17.
[71] 1 Pe 1,3.
[72] 1 Pe 1,19.
[73] Is 53,7-9. Los evangelistas nos hablan del silencio de Cristo en su pasión: Mc 14,61; 15,5; Mt 26,63; 27,12-14; Lc 23,9.
[74] Cf. Is 53,12; Lc 23,34. La Vulgata, al traducir: «iudicanti iniuste», hace pensar en Pilatos, al cual Cristo se confió, aun juzgando injustamente.
[75] Lc 23,46.
[76] 1 Cor 15,3; 2 Cor 5,21; Rom 3,24; Jn 1,29; 1 Jn 1,7; Heb 9,28; Ap 1,6.
[77] Is 53,4-6.11.12.
[78] Cf. 1 Pe 1,2.18s.

la epístola a los Hebreos 13,10[79]. También en dicha epístola se expresa la relación entre pecado y sacrificio: «ofrecer cada día víctimas... por sus propios pecados»[80]. Jesús se sacrificó por nosotros sobre el altar de la cruz *para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia*[81]. Los hombres tenían gran necesidad de que Cristo los curase con sus llagas, porque antes *eran como ovejas descarriadas* (v.25)[82], sin guía, sin defensa, sin pastor. Mas al presente, por la gracia de la fe, han venido a formar parte del rebaño de Cristo, buen *pastor* y *guardián*[83] de las almas[84]. La designación de Jesucristo como *pastor* es implícita ya en los sinópticos[85] y explícita en San Juan[86], 1 Pe[87] y en la epístola a los Hebreos[88]. Cuando San Pedro dictaba estas palabras debía de pensar, sin duda, que él mismo era el vicario de este Pastor divino, encargado por el mismo Cristo de apacentar sus ovejas[89]. De ahí que este término debía de tener para el Príncipe de los Apóstoles un sentido muy especial.

CAPITULO 3

Deberes mutuos de los esposos. 3,1-7

1 Asimismo, vosotras, mujeres, estad sujetas a vuestros ma-
ridos, para que, si alguno se muestra rebelde a la palabra, sea
ganado sin palabras por la conducta de su mujer, 2 considerando
vuestro respetuoso y honesto comportamiento. 3 Y vuestro
ornato no ha de ser el exterior del rizado de los cabellos, del
ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos,
4 sino el oculto en el corazón, que consiste en la incorrupción
de un espíritu manso y tranquilo; ésa es la hermosura en la
presencia de Dios. 5 Así es como en otro tiempo se adornaban
las santas mujeres que esperaban en Dios, obedientes a sus
maridos. 6 Como Sara, cuyas hijas habéis venido a ser vos-
otras, obedecía a Abraham y le llamaba señor, obrando el
bien sin intimidación alguna.
7 Igualmente vosotros, maridos, tratadlas con discreción, como
a vaso más frágil, honrándolas como a coherederas de la gracia
de vida, para que nada impida vuestras oraciones.

El apóstol se preocupa también de la moral familiar. Quiere que la conducta de los esposos sea irreprensible. De este modo la buena conducta de la esposa podrá ganar al esposo que se muestra rebelde a la predicación evangélica. San Pedro supone que un cierto número de mujeres convertidas tenían maridos que eran todavía paganos y conservaban los prejuicios de los ambientes gentílicos

79 Cf. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie* (Gembloux-París 1931) p.221ss.
80 Heb 7,27.
81 Cf. Rom 6,6-8; Gál 2,19.
82 Cf. Is 53,6.
83 Ἐπίσκοπος está tomado aquí en sentido etimológico. Pastor y obispo se han convertido para nosotros en sinónimos.
84 Cf. Lc 15,4-6; Jn 10,14s; cf. Ez 34,11.
85 Mc 6,34; 14,27; Lc 15,4-7; Mt 18,12-14.
86 Jn 10,11ss.
87 1 Pe 5,4
88 Heb 13,20
89 Jn 21,15-17

contra el cristianismo. El apóstol quiere que traten de ganarlos a la fe mediante una vida santa y ejemplar[1]. El ejemplo arrastra más que las palabras y las exhortaciones. Recuérdese si no el ejemplo de Santa Mónica, de la cual dice su hijo San Agustín: «Sategit eum (maritum) lucrari tibi loquens te illi moribus suis»[2]; y de tantas otras esposas cristianas que mediante una vida intachable lograron ganar sus esposos para Dios. La mujer ocupa ya en el cristianismo primitivo un puesto realmente preeminente, como no se conocía hasta entonces[3].

San Pedro recomienda a las esposas cristianas la sujeción amorosa, el espíritu de apostolado, la conducta casta y timorata, trazando de este modo las líneas fundamentales de la moral familiar[4].

También San Pablo inculca, en varias de sus epístolas[5], los deberes de los esposos cristianos. Sin embargo, San Pedro no se plantea el problema de la separación de los esposos en el caso de que constituyan un peligro para la fe del otro cónyuge[6], sino que se fija únicamente en los métodos suaves. Tal vez su propia experiencia[7] le había enseñado el peligro de los medios violentos.

El Príncipe de los Apóstoles subraya la necesidad de la modestia en los adornos de la mujer cristiana. Con este motivo, el autor sagrado recuerda que las mujeres cristianas no han de complacerse en los refinamientos de la moda de entonces: no han de preocuparse por el *rizado de los cabellos*, ni por los *adornos de oro* puestos en la cabeza, en el cuello, en los brazos, en los dedos y hasta en las piernas; ni tampoco por los *vestidos* elegantes y bien ajustados (v.3). Ya Isaías flagelaba la poca modestia de las mujeres israelitas en la exhibición de sus adornos[8]. El adorno que conviene sobre todo a la esposa cristiana es la belleza interior del carácter, que se manifiesta en una disposición no presuntuosa, sino serena (v.4), que agrada a Dios y a los hombres[9]. Al adorno exterior y aparente opone San Pedro la *hermosura interior*, la realidad misma. La dulzura y la modestia son el más bello adorno de la mujer cristiana y contribuyen a la paz y al buen orden de la familia[10]. Dios, que ve los corazones[11] y no juzga según las apariencias[12], considera de gran valor la vida abnegada y callada de la mujer cristiana[13].

El adorno interior es algo incorruptible y de inestimable precio delante de Dios. Con él fueron adornadas muchas mujeres del Antiguo Testamento, que son propuestas por San Pedro como ejemplo a las esposas cristianas. Antiguamente, las mujeres santas practicaron la sumisión y la obediencia a sus maridos ayudadas y sosteni-

1 Cf. 1 Cor 7,13s.
2 Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 9,9,19: PL 32,772.
3 Cf. F. BLANKE-F. J. LEENHARDT, *Die Stellung der Frau im N. T. und in der alten Kirche* (Zürich 1949); P. KETTER, *Cristo y la Mujer* (Madrid 1945).
4 DE AMBROGGI, o.c. p.126.
5 Cf. Ef 5,22-24; 1 Tim 2,9-15; Tit 2,4-5.
6 1 Cor 7,12-17.
7 Mt 26,33ss.51s.
8 Is 3,18-24; cf. 1 Tim 2,9-10. Véase también *Testamento de los XII Patriarcas: Rubén* 5,5; JUVENAL, *Sátiras* 6,487-507.
9 El griego del comienzo del v.4, dice (lit.): «el hombre oculto del corazón», es decir, la vida interior que adorna la virtud. La expresión «hombre oculto del corazón» corresponde a la frase paulina «hombre interior» (Rom 7,22s).
10 M. SALES, o.c. p.543.
11 Rom 8,27; 1 Cor 4,5.
12 1 Sam 16,7.
13 Mc 14,3.

das por el pensamiento de agradar a Dios. Así lo hizo Sara, la cual llamaba a Abraham *señor* [14]. Este título con el que la esposa hebrea se dirigía ordinariamente a su marido, en un matrimonio modelo, como el de Abraham y Sara, no era una pura fórmula, sino la expresión de la *sumisión al marido*, que ha de ser la virtud fundamental de la esposa cristiana.

La verdadera descendencia de Abraham y de Sara son los cristianos [15]. Pero éstos no merecerán ser considerados hijos de Sara si no imitan sus virtudes [16], *obrando el bien sin intimidación alguna* (v.6). El autor sagrado debe de pensar, sin duda, en las amenazas con las que un marido pagano podía intimidar a su mujer [17]. En la prueba, la mujer cristiana no ha de inquietarse por nada [18], antes bien ha de conservar la serenidad, preocupándose únicamente por hacer el bien y agradar a Dios.

Por lo que se refiere a los maridos, San Pedro les aconseja que cohabiten con sus esposas *sabiamente* (κατὰ γνῶσιν), o sea según las reglas de la sabiduría, de la prudencia y de la honestidad cristianas. Han de condescender con la natural debilidad física de las mujeres, tratándolas con respeto, con el honor debido a la compañera de la vida, y no como a simple objeto de placer (v.7). Porque también las mujeres son *coherederas de la gracia de vida*, es decir, del don gratuito de la fe y de la vida de la gracia. Cristo, al llamar a todos los hombres a la vida de la gracia y de la gloria, no ha hecho distinción alguna entre ambos sexos. Por eso, en el orden de la gracia, la mujer es igual, e incluso puede ser superior, al hombre, porque participa de la misma fe, de los mismos sacramentos y tiene derecho a la misma herencia. De este modo, la mujer es ennoblecida, preparando así su justa emancipación en el cuadro respetado de la autoridad marital. Es necesario respetar la paz y la moral familiar para que Dios escuche las oraciones de los esposos. Si falta la cohabitación comprensiva de los casados, faltará la moral familiar; y sin ésta, las oraciones perderán su eficacia [19].

La situación que el autor sagrado tiene ante la vista no es ya la de los maridos paganos (v.1-3), sino la de los esposos cristianos. La exhortación dirigida a éstos parece indicar que normalmente tenían esposas cristianas.

De los deberes de los cónyuges también trata San Pablo en varias de sus cartas [20].

Deberes de caridad fraterna. 3,8-12

8 Finalmente, todos tengan un mismo sentir, sean compasi-
vos, fraternales, misericordiosos, humildes, 9 no devolviendo
mal por mal, ni ultraje por ultraje; al contrario, bendiciendo,

[14] Gén 18,12: *'adonai* = «señor mío».
[15] Gál 3,7ss.
[16] Jn 8,39.
[17] Cf. SAN JUSTINO, *Apologia* II 2; TERTULIANO, *Ad uxorem* 2,5.
[18] Cf. Prov 3,25.
[19] 1 Cor 7,5.
[20] Rom 7,2-3; 1 Cor 7,1-15; Ef 5,22-33; Col 3,18-19; 1 Tim 2,9-12; Tit 2,3-5.

que para esto hemos sido llamados, para ser herederos de la
bendición: 10 Pues quien quisiere amar la vida y ver días dicho-
sos, cohíba su lengua del mal y sus labios de haber engañado.
11 Apártese del mal y obre el bien, busque la paz y sígala,
12 que los ojos del Señor miran a los justos, y sus oídos a sus ora-
ciones, pero el rostro del Señor está contra los que obran el mal.

Estas instrucciones van dirigidas a todos los cristianos. Todos deben inspirar su conducta en el Evangelio. Han de tener todos *un mismo sentir* (Vulgata: «unanimes»), es decir, un solo corazón y una sola alma, como hacían los primeros cristianos [21]. Han de ser *compasivos*, estando dispuestos a participar de las penas y de las alegrías ajenas [22]; *fraternales* con los miembros de la Iglesia [23], *misericordiosos* [24] y *humildes* en sus relaciones con los demás [25].

San Pablo también habla de las características de la caridad en la 1 Cor 13,4-7.

Los cristianos han de practicar la caridad con todos los hombres, incluso con los enemigos y calumniadores. Por eso, en lugar de volver mal por mal, hay que desear el bien a nuestros enemigos. Tal fue la consigna que Jesús dio a sus seguidores: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» [26]. Para ejercitar esta caridad heroica fueron llamados los cristianos, a fin que, *perdonando* y *bendiciendo*, obtengan como herencia la bendición del Padre celestial. El que ha sido llamado misericordiosamente a recibir una bendición, no debe maldecir, sino hacer bien a los que le maldigan.

En los v.10-12 el autor sagrado aduce el motivo por el cual los cristianos han de llevar a la práctica las recomendaciones de los versículos precedentes. Una cita del salmo 34,13-17 (según los LXX) recuerda a los fieles que una vida santa es el mejor título para que el Señor les escuche y los bendiga. Dios no se olvida del hombre que gobierna su lengua y obra el bien, sino que le concederá una vida pacífica y dichosa, y escuchará sus plegarias. En el salmo 34 se habla de la vida terrena; pero San Pedro aplica las palabras del salmista a la vida eterna, sublimándolas a la esfera de lo celeste.

Comportamiento del cristiano en el sufrimiento. 3,13-17

13 ¿Y quién os hará mal si fuereis celosos promovedores del
bien? 14 Y si, con todo, padecieréis por la justicia, bienaventura-
dos vosotros. No los temáis ni os turbéis, 15 antes glorificad en
vuestros corazones a Cristo Señor y estad siempre prontos para
dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere;
16 pero con mansedumbre y respeto y en buena conciencia,
para que en aquello mismo en que sois calumniados queden

[21] Act 4,32; cf. Jn 17,21-23; Rom 12,16.
[22] Rom 12,15; 1 Cor 12,26.
[23] 1 Pe 1,22; cf. Jn 13,34; Rom 13,8.
[24] La expresión griega significa «tener buen corazón»; cf. Ef 4,32. La Vulgata añade: «modesti», que no se encuentra en el griego.
[25] «Humilde», en el griego literario, tiene ordinariamente el sentido peyorativo de «abyecto», «despreciable», etc. En cambio, San Pedro da a estos términos un sentido mucho más elevado, les da un sentido cristiano.
[26] Mt 5,44; Lc 6,28; cf. Rom 12,14; 1 Cor 4,12s.

confundidos los que denigran vuestra buena conducta en Cristo;
[17] que mejor es padecer haciendo el bien, si tal es la voluntad
de Dios, que padecer haciendo el mal.

Los que obran el bien pueden contar con la protección divina y todo lo que sufran por la fe les será recompensado con creces [27]. De ahí que los promotores del bien no deben temer a nadie: ni a Dios ni a los hombres. Porque «para quien ama a Dios todo coopera al bien» [28]. Y si los cristianos tienen que sufrir persecución por la virtud o por la religión que han abrazado, han de considerarse dichosos, porque entonces entran a formar parte de aquellos a los cuales «pertenece el reino de los cielos» [29]. Así lo ha prometido Jesús en el sermón de la Montaña y lo han repetido los apóstoles [30].

Aunque los destinatarios de la 1 Pe viven en medio de un mundo pagano y están expuestos a las calumnias [31], nada hay en la epístola que indique que ya nos encontramos en la época de las persecuciones.

San Pedro exhorta a los fieles a no temer a los perseguidores con los mismos términos que Yahvé dirigiera al profeta Isaías para animarlo a no temer las amenazas del rey Ajaz y del pueblo israelita [32]. También Jesucristo recomendaba a sus discípulos: «No se turbe vuestro corazón ni se intimide» [33]. El cristiano no ha de temer, sino más bien *santificar* y glorificar en su corazón a *Cristo Señor* (v.15), tributándole un culto interno y sincero. Esto nos recuerda la primera petición del *Padrenuestro:* «santificado sea tu nombre» [34]. En la cita que hace San Pedro de Is 8,7-13 se atribuye a Cristo el título de *Señor* (κύριος en los LXX), que es dado en el texto del profeta a Yahvé. De este modo, el apóstol sitúa en el mismo plano de la divinidad a Yahvé y a Jesucristo, reconociendo claramente la divinidad de este último.

A continuación, el Príncipe de los Apóstoles exhorta a los fieles al estudio de la doctrina cristiana para que puedan defenderla tanto ante oyentes benévolos como ante adversarios. La mejor manera de estar prontos para justificar su fe es viviendo esa fe. Porque los fieles que viven su fe *están siempre dispuestos* a defenderla en todas partes, incluso ante los tribunales [35], y, si es necesario, con su propia sangre. San Pedro gusta hablar de la *esperanza* cristiana, caracterizando la fe o la religión como esperanza [36]. Jesucristo había prometido a sus discípulos una asistencia especial del Espíritu Santo para que pudieran responder como convenía ante los tribunales [37]. Sos-

[27] Mt 5,10-12. [28] Rom 8,28.

[29] Mt 5,10. A propósito de ésta y otras bienaventuranzas que se encuentran en el N. T., cf. S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento:* EstEcl 34 (1960) 57-88.

[30] Mt 5,10-12; Rom 8,18; Sant 1,12.

[31] 1 Pe 2,12.15. [32] Is 8,12s.

[33] Jn 14,27; cf. Mt 10,28; Rom 8,18. En la *Patrologia orientalis* (19,575s) se cita cierto *Agraphon*, en el cual dice Jesús a Juan: «Si de crimine aliquo quispiam homo te arguat falso, magis etiam magisque Deo gratias age; in libro enim vitae tuae calumnia eius adiungetur meritis tuis teipso ne cogitante quidem».

[34] Mt 6,9; Lc 11,2.

[35] Las expresiones ἀπολογία = respuesta, justificación, y αἰτεῖν λόγον = pedir razón, se emplean principalmente tratándose de procesos ante tribunales.

[36] 1 Pe 1,3.13.21; 3,5.15. [37] Mt 10,19; Lc 12,11s.

tenidos por la gracia del Espíritu Santo, los cristianos han de estar siempre prontos a comparecer ante los jueces e incluso a dar razón de su fe ante cualquiera que les pida razón de ella. Pero a condición de que se comporten en su defensa con *mansedumbre* y *respeto*, sin altanería y autosuficiencia [38]. Sin embargo, han de hacerlo con plena conciencia de que dicen la verdad. De este modo, su conducta recta y su perfecta inocencia constituirán la respuesta victoriosa a las calumnias formuladas contra los cristianos (v.16). Llegarán a convencerse de que eran mentiras las calumnias lanzadas contra los fieles.

Las *Actas de los mártires* están llenas de respuestas sencillas y conmovedoras, pero francas y categóricas, hechas por personas sin ninguna instrucción pero firmemente persuadidas de su fe [39].

El sufrimiento tiene en el cristiano un valor y un sentido que no tiene en el impío. La justicia divina y humana exigen que el delito sea expiado. Pero los cristianos deben estar dispuestos a sufrir incluso sin culpa (v.17), imitando a Jesús, nuestro modelo (v.18-22). Porque la resignación a la voluntad divina hacen fácil y meritorio el sufrimiento soportado, incluso injustamente, por amor de Dios.

La resurrección de Cristo y su descenso a los infiernos. 3,18-4,6

San Pedro continúa exponiendo la idea del sufrimiento y de su sentido salvador en Jesucristo. La mención que hace de la muerte y resurrección de Cristo le lleva a una digresión dogmática sobre el descenso de Jesús a los infiernos (v.19), sobre el sentido típico del diluvio (v.20), sobre la ascensión de Cristo y la subordinación a El de todos los espíritus, tanto buenos como malos (v.22). Esta digresión dogmática dará motivo al apóstol para una nueva exhortación a la imitación de Jesucristo (4,1).

[18] Porque también Cristo murió una vez por los pecados, el
justo por los injustos, para llevarnos a Dios. Murió en la carne,
pero volvió a la vida por el Espíritu [19] y en él fue a pregonar
a los espíritus que estaban en la prisión, [20] incrédulos en otro
tiempo, cuando en los días de Noé los esperaba la paciencia de
Dios, mientras se fabricaba el arca, en la cual pocos, esto es,
ocho personas, se salvaron por el agua. [21] Esta os salva ahora
a vosotros, como antitipo, en el bautismo, no quitando la su-
ciedad de la carne, sino demandando a Dios una buena con-
ciencia por la resurrección de Jesucristo, [22] que, una vez so-
metidos a El los ángeles, las potestades y las virtudes, subió
al cielo y está sentado a la diestra de Dios.

4 [1] Puesto que Cristo padeció en la carne, armaos también
del mismo pensamiento de que quien padeció en la
carne ha roto con el pecado, [2] para vivir el resto del tiempo

[38] San Pedro sabía, por la experiencia amarga de su negación de Cristo (Mc 14,29-31. 66-72), a dónde puede llevar la presunción. Por eso exhorta a dar razón de su fe con dulzura y temor.

[39] DE AMBROGGI, o.c. p.131; F. OGARA: VD 17 (1937) 161-165.

no en codicias humanas, sino en la voluntad de Dios. [3] Basta ya de hacer, como en otro tiempo, la voluntad de los gentiles, viviendo en desenfreno, en liviandades, en crápula, en comilonas y embriagueces y en abominables idolatrías. [4] Ahora, extrañados de que no concurráis a su desenfrenada liviandad, os insultan; [5] pero tendrán que dar cuenta al que está pronto para juzgar a vivos y a muertos. [6] Que por esto fue anunciado el Evangelio a los muertos, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en el espíritu según Dios.

En los v.18-22 aduce el autor sagrado el ejemplo de Cristo, el cual, siendo inocente, ha padecido y ha muerto para expiar por nuestros pecados [40]. La pasión y muerte de Cristo han de servir de estímulo a los cristianos cuando sean perseguidos injustamente. Jesucristo *murió una vez por los pecados* (v.18) de los hombres, para dar a Dios, ofendido, la satisfacción conveniente. El sacrificio de Jesucristo es único, porque es perfecto y de valor infinito, a diferencia de los sacrificios antiguos, que por su imperfección debían ser repetidos. El Nuevo Testamento insiste en esta unicidad de la muerte y de la resurrección de Cristo [41]. La razón de esta insistencia se ha de buscar en la idea de que el sacrificio de Cristo era absolutamente suficiente, en oposición a la insuficiencia de los sacrificios del Antiguo Testamento, que necesitaban repetirse continuamente.

San Pedro llama a Jesús *el justo*. Es una apelación que los cristianos adoptaron—probablemente bajo la influencia de Isaías 53,11—ya desde los primeros años de la Iglesia [42].

El efecto de la muerte redentora del Señor fue el *llevarnos a Dios* (Vulgata: «ut nos offerret Deo»), es decir, acercarnos a Dios, del cual nos habíamos alejado por el pecado [43]. Cristo murió en su carne mortal sobre el madero de la cruz, pero resucitó glorioso cuando su *alma* glorificada se unió a su cuerpo, al cual comunicó la gloria de que ella estaba inundada [44]. *En esa misma alma* [45] humana, ya gloriosa, unida a la divinidad, pero separada del cuerpo muerto, que todavía seguía en el sepulcro, Cristo descendió a los infiernos a *predicar* la buena nueva de su resurrección.

El texto griego, en lugar de infierno, tiene φυλακή = «cárcel». Esta cárcel era llamada *seol* por los hebreos, es decir, un lugar tenebroso adonde iban las almas de todos, buenos y malos, después de la muerte. Posteriormente, la teología rabínica distinguió en el *seol* dos partes: una estaba reservada a los condenados, para los cuales no había esperanza de redención; la otra estaba destinada a los justos que esperaban la venida del Redentor, y era llamada limbo o seno de Abraham. Sería a esta segunda parte a la que descendió Cristo inmediatamente después de su muerte y antes de su resurrección para anunciar a los justos la liberación (v.19).

El sentido del verbo griego κηρύσσειν = *predicar*, es indicado por el contexto general, que trata de la misericordia de Dios y de los efectos de la redención. La predicación tuvo que ser, por lo tanto, el anuncio de una buena nueva. La hipótesis de una predicación condenatoria estaría en contra del espíritu del pasaje. Además, κηρύσσειν, en el Nuevo Testamento, se emplea siempre para designar la predicación de una buena nueva. Es aquí, por consiguiente, el equivalente de εὐαγγελίζεσθαι [46].

Los *espíritus que estaban en la prisión* son las almas de los justos, muertos antes de la venida de Cristo al mundo. Hay bastantes autores, sobre todo de tendencia racionalista [47], que ven en esos *espíritus* a los ángeles caídos, que el *Libro de Henoc* identifica con los hijos de Dios de que nos habla el libro del Génesis [48]. Sin embargo, parece mucho más probable que aquí se trata de las almas separadas de los difuntos y no de los ángeles caídos, pues en el v.20 se dice que esos *espíritus* son los incrédulos cuando se fabricaba el arca en tiempo de Noé. Ahora bien, a los ángeles caídos no se predicó [49], pues su caída es anterior a la fabricación del arca.

Entre los habitantes del seno de Abraham, a los cuales también Cristo predicó la buena nueva, el apóstol distingue especialmente a los contemporáneos de Noé (v.20), no para excluir a los demás, sino para mejor hacer resaltar la eficacia de la muerte redentora de Jesús, que alcanzó incluso a aquellos que en otro tiempo fueron considerados como grandes pecadores y provocaron la mayor catástrofe, o sea el mayor castigo de Dios sobre el mundo. Se trata de los contemporáneos de Noé, que primeramente, es decir, cuando Noé fabricaba el arca, habían sido incrédulos a sus exhortaciones al arrepentimiento y a la penitencia—*cuando la paciencia de Dios esperaba su conversión* (v.20)—. Pero después, cuando se desencadenó el diluvio que confirmaba las palabras de Noé, al ver que no tenían ninguna posibilidad de librarse, se arrepintieron, y antes de morir pidieron a Dios perdón, y lo obtuvieron, aceptando la muerte como expiación por sus pecados [50].

La imagen del arca transportada por las aguas, en la cual se

[40] 1 Pe 2,21; cf. Lev 5,7; 6,23; 14,19.

[41] Cf. Rom 6,9; Heb 7,27; 9,12-28; 10,10.

[42] Cf. Act 3,14; 7,52; 22,14.

[43] Ef 2,13; Rom 5,2.

[44] Algunos entienden *espíritu* en el sentido de «naturaleza divina» de Cristo, como en Rom 1,4; 1 Tim 3,16; Heb 9,14. Pero parece más probable entenderlo en el sentido de «alma». En este caso se explicará más fácilmente el pasaje en el que se habla del descenso de Cristo a los infiernos (v.19-20).

[45] La expresión ἐν ᾧ es entendida por algunos autores en sentido adverbial, y traducida: *porque* (Boatti), o bien *en efecto, por consiguiente* (cf. 1 Pe 4,4). Sin embargo, el contexto y el sentido obvio exige que sea unida con el πνεύματι que precede. Cf. De Ambroggi, o.c. p.133.

[46] A propósito del descenso de Cristo a los infiernos, véanse Santo Tomás, *Suma Teológica* 3 q.52; K. Gachwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt:* Ntl. Abh. (Münster in W. 1911); A. Vitti, *Descensus Christi ad inferos:* VD 7 (1927) 111-118.138-144.171-181; J. Chaine, *Descente du Christ dans l'enfer (1 Pe 3,19):* DBS 2 (1934) 418-428; Tricot: DTC 12 (1935) 1767-71.

[47] F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister* (Göttingen 1890) y otros, como R. Knopf, F. Hauck, B. Reicke, K. Gachwind, J. Jeremias, E. G. Selwyn.

[48] Gén 6,2s.

[49] El *Libro de Henoc* 13,1ss, dice que a los ángeles caídos se les conminó únicamente la sentencia condenatoria. En cambio, por la 2 Pe 2,5 vemos que existía la tradición de una predicación de Noé a sus contemporáneos.

[50] El adverbio πότε, que la Vulgata traduce por *aliquando*, podría también traducirse por *prius* (= primeramente), contrapuesto a un *postea* (= más tarde) sobrentendido. Els entido sería: primeramente fueron incrédulos; más tarde, poco antes de morir, creyeron y se arrepintieron. Cf. De Ambroggi, o.c. p.134.

salvó Noé y su familia, sugiere a San Pedro un paralelismo con el bautismo cristiano, que salva al neófito pasando por el agua. El agua que fue motivo de ruina para muchos, fue al mismo tiempo el medio que Dios empleó para salvar a Noé y a los suyos. En el agua del diluvio ve el apóstol un tipo del agua del bautismo, que salva a los que la reciben. El pensamiento del autor sagrado se precisará más en el v.21.

Descenso de Cristo a los infiernos

El hecho del descenso de Cristo a los infiernos es un dogma de fe que se encuentra en los símbolos [51] y es enseñado por la Iglesia católica, como se puede ver en el concilio Lateranense IV [52].

La tradición eclesiástica ha visto siempre en el texto de la 1 Pe 3,19-20 la enseñanza de este dogma. Cristo habría descendido al infierno en el triduo posterior a su muerte y antes de resucitar. Los intérpretes cristianos más antiguos entienden por *infierno* (φυλακή = cárcel) aquella parte del *seol* en donde se encontraban las almas de los justos del Antiguo Testamento, llamada en el Nuevo Testamento seno de Abraham [53] y, posteriormente, limbo de los santos padres [54]. San Agustín, sin embargo, dio una explicación más bien espiritual del descenso de Cristo a los infiernos. Según este Padre, Cristo preexistente *in spiritu* habría intervenido por intermedio de Noé para predicar a los contemporáneos del diluvio la verdad que los había de librar de la prisión, o sea de las tinieblas de la ignorancia y del pecado [55]. Esta opinión de San Agustín influyó de manera decisiva sobre los escritores de la Iglesia latina hasta el siglo XIV [56]. La Iglesia oriental, por el contrario, continuó viendo en el texto de la 1 Pe la enseñanza del descenso de Cristo al infierno [57]. El cardenal Cayetano fue el primero en oponerse a la opinión de San Agustín, enseñando que Cristo, con su alma separada del cuerpo, descendió a los infiernos, en el triduo anterior a su resurrección, para anunciar a las almas de los contemporáneos de Noé, arrepentidos antes de morir, el mensaje de su liberación. Esta explicación fue adoptada y divulgada por San Roberto Belarmino, convirtiéndose en la sentencia común entre los teólogos católicos modernos [58]. Por eso, dice G. Philips: «De todas las disertaciones de la teología católica, se deduce claramente que el alma de Cristo, separada de su cuerpo, pero siempre unida a su

[51] D 6. [52] D 429. [53] Lc 16,22-23.

[54] Así lo entienden el *Pastor* de Hermas, *Sim.* 9,16; CLEM. ALEJ., *Strom.* 5,1,5: PL 9,268; SAN ATANASIO, *Ad Epictetum;* PG 26,1050; SAN HILARIO, *In Psalmum* 118: PL 9,572s; SAN EPIFANIO, *Haer.* 20: PG 41,275; RUFINO, *Comment. in Symbol.* 28: PL 21,364; SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* 54,9,10: PL 24,540.

[55] *Epist.* 164 *ad Evodium:* PL 33,709-713.

[56] Cf. SAN BEDA VEN.: PL 93,58; *Glossa:* PL 114,686; SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* 3 q.52 a.2 ad 3.

[57] Cf. SAN J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 3,29: PG 94,1101; ECUMENIO: PG 119,557; TEOFILACTO: PG 125,1232.

[58] Baste con ver J. CHAINE, *Descente du Christ dans l'enfer:* DBS 2,415-423; A. M. VITTI, *Descensus Christi ad inferos:* VD 7 (1927) p.116; DE AMBROGGI, o.c. p.136s.

persona divina, descendió a los infiernos como verdadero triunfador, no para predicar una salud tardía y suprema, sino para abrir a los justos reunidos en el seno de Abraham el acceso a la felicidad del cielo. De este modo, el descenso al reino de los muertos constituye un complemento real de la redención. Es la aplicación de los méritos del sacrificio expiatorio a todos aquellos que ya se encontraban preparados para gozar de ellos inmediatamente, es decir, todos los elegidos del Antiguo Testamento» [59].

Toda la tradición cristiana pone de relieve, de un modo muy especial, el carácter salvífico y misericordioso del descenso de Cristo a los infiernos. No descendió para intimar a los malvados la condenación eterna, sino más bien para anunciar a los justos del Antiguo Testamento la buena nueva de la liberación. No fue a llevarles, como piensan algunos (Petavio, Tobac), los dones del Espíritu Santo, que dan acceso al cielo y que no poseían los justos del Antiguo Testamento. Porque, según la opinión más común entre los teólogos, los justos del Antiguo Testamento eran ya hijos adoptivos de Dios y poseían la gracia santificante, aunque en modo menos abundante que en el Nuevo Testamento [60]. Tampoco es admisible la opinión de algunos autores, que ven en la expresión ἐν ᾧ καὶ el nombre de Ἑνώχ (J. Cramer, Rendel-Harris); y atribuyen a Henoc el descenso a los infiernos. Por todo el contexto se ve claramente que el sujeto es Cristo y no Henoc [61]. Para otros autores, Cristo habría ido al infierno a predicar *la conversión* a los condenados. Con este motivo, Jesucristo habría cumplido la *apocatástasis*, o sea la *restauración* de todo, llevando consigo al cielo a todos, buenos y malos. En el infierno sólo habrían quedado los demonios [62]. Esta teoría antigua está condenada.

En el v.21 de la 1 Pe el autor sagrado precisa más su pensamiento. Las ocho personas que fueron salvadas por medio del agua del diluvio son una figura de los que son salvados por medio del agua del bautismo. Como en tiempo de Noé no hubo salvación fuera del arca, así fuera de la Iglesia tampoco hay salvación. Pero en el caso del diluvio se trata de la salvación de la vida física; en el bautismo se trata de la vida sobrenatural de la gracia. El agua del diluvio, que permitió a algunas personas salvarse, simboliza la economía de la Antigua Ley, cuyas prescripciones rituales sólo conferían una purificación puramente exterior y carnal. El bautismo cristiano, en cambio, obtiene la regeneración del alma. El rito mismo del bautismo es una *petición*—el mismo neófito la formulaba en el momento de bautizarse—hecha a Dios para obtener *una buena conciencia*, libre de todo pecado [63]. Su eficacia proviene de la *resurrección de Jesucristo*, con quien los cristianos fueron sepultados

[59] *La descente du Christ aux enfers:* Rev. Eccl. de Liège (1932-1933) 286.

[60] Cf. P. BONNETAIN, *Grâce:* DBS 2,701-1319; G. Philips sigue la opinión de Petavio y Tobac: ver G. PHILIPS, *La grâce des justes dans l'A. T.:* EThL 24 (1948) 23-58.

[61] Cf. A. M. VITTI, *Descensus Christi ad inferos iuxta apocryphos:* VD 7 (1927) 138-144.

[62] Así SAN CIRILO ALEJ., *Hom. Pasch.* 7: PG 72,552.

[63] Cf. E. M. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la 1 Pe:* RB 63 (1956) 182-208.

en el bautismo y han resucitado a una nueva vida[64]. «Cristo resucitó —dice San Pablo—para nuestra justificación»[65]. Además, la vida que recibe el cristiano en el bautismo es una participación de aquella vida que tuvo Cristo después de su resurrección.

El bautismo cristiano es el *antitipo* del agua del diluvio, que era el τύπος imperfecto en el Antiguo Testamento de la nueva realidad del bautismo de Cristo. El agua del diluvio prefiguraba de una manera imperfecta el bautismo en la economía actual de la salvación[66].

El apóstol, después de haber hablado de los diversos aspectos de la redención de Cristo (v.18.19.21), termina describiendo su glorificación definitiva, que comprende la ascensión, la sesión a la diestra de Dios y la sujeción de los espíritus celestes. San Pablo, en su epístola a los Efesios[67], tiene un texto paralelo, que algunos autores consideran como la fuente del pasaje de San Pedro. Sin embargo, la dependencia es muy dudosa. Es mejor pensar que ambos apóstoles se inspiran en la catequesis primitiva y en el símbolo de la fe cristiana, en donde se encuentran frecuentemente las mismas alusiones[68]. San Pedro enseña que Cristo glorificado es superior a todas las jerarquías angélicas, comprendidas incluso las de los ángeles caídos. El es Señor universal de todas las criaturas[69].

CAPITULO 4

En los v.1-6 del capítulo 4 San Pedro vuelve a exhortar a los fieles a la consecución de la santidad. Apoyándose en lo ya dicho, les hace ver que, si los sufrimientos de Cristo fueron benéficos, también los nuestros lo pueden ser, a condición de que nosotros los soportemos con el mismo espíritu que lo hizo Cristo. Por eso, del mismo modo que Cristo, sufriendo en la carne, rompió las relaciones con el pecado para vivir según la voluntad divina, de igual modo los cristianos han de romper todo ligamen con los vicios de los paganos[1]. El sufrimiento tiene la propiedad de hacer mejores a los que sufren. El cristiano renovado por el bautismo ha muerto con Cristo al pecado. Posee, en consecuencia, una gracia que puede dominar eficazmente las tendencias pecaminosas, viviendo de este modo *no en codicias humanas*, sino según *la voluntad de Dios* (v.2). Por consiguiente, los cristianos no deben dejarse

[64] Rom 6,3-11. [65] Rom 4,25.

[66] Rom 5,14; 1 Cor 10,6. El descenso de Cristo a los infiernos tiene una gran importancia en la tipología bautismal, pues la tradición cristiana posterior ve en el bautismo una prefiguración de la bajada de Cristo a los infiernos. Cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Upsala 1942) p.64-74; O. ROUSEAU, *La descente aux enfers fondement sotériologique du baptême chrétien:* RSR 40 (1951-52) 273-297.

[67] Ef 1,20-22.

[68] Cf. Col 1,18; 2,10.

[69] Fil 2,10. Respecto de la ascensión, véase V. LARRAÑAGA, *La ascensión de N. Señor en el N. T.* (Roma 1938). La frase de la Vulgata: «Deglutiens mortem ut vitae aeternae heredes efficeremur», falta en los cód. griegos y en algunos latinos. Se lee en San Agustín y en Dídimo. Es una glosa de origen latino.

[1] DE AMBROGGI, o.c. p.140; A. CHARUE, o.c. p.446.

arrastrar de nuevo a los vicios de los paganos. La expresión *quien padeció en la carne ha roto con el pecado* (v.2) parece referirse a la muerte mística del cristiano con Cristo por el bautismo, a la cual debe seguir una vida de renuncia al pecado.

El autor sagrado recalca con ironía, en el v.3, que ya es suficiente el tiempo que han consagrado a practicar la voluntad de los gentiles. Esta vida de los paganos estaba caracterizada por grandes vicios: desenfrenos contra las buenas costumbres, liviandades, crápulas, comilonas, que iban unidas, con frecuencia, al culto de Baco, embriagueces y abominables idolatrías[2]. Todos los términos griegos para expresar los vicios de los paganos están en plural, como para mejor insinuar la variedad y multiplicidad de dichos desórdenes. De todo el contexto resulta evidente que los destinatarios provenían de la gentilidad, pues los judíos, de ordinario, no se entregaban a tales vicios. El catálogo de vicios aducido por San Pedro difiere bastante de otros que se encuentran en las cartas de San Pablo[3]. Nuestro autor habla principalmente de los pecados propios de la sociedad en la que habían vivido los destinatarios de la epístola antes de su conversión.

Los destinatarios de la carta, lejos ya de los abusos que en otro tiempo habían cometido, llevaban una vida cristiana digna. Por eso, los paganos *se extrañaban*, o mejor, encontraban sospechosa una tal conducta. De ahí que los calumniasen, tratándolos de hipócritas (v.4). Pero el apóstol dice a los cristianos que no deben preocuparse por tales injurias, pues saben que quienes les critican ahora *tendrán que dar cuenta* de sus calumnias delante de Cristo cuando venga a *juzgar a los vivos y a los muertos* (v.5). En otros lugares, San Pedro atribuía el juicio al Padre[4]; sin embargo, dicho juicio había de coincidir con la manifestación de Cristo[5], y el Padre lo ejercerá por medio de Cristo, pues es el mismo Padre el que ha designado a Jesucristo como Juez de vivos y muertos[6]. San Pedro ya había anunciado, en el discurso pronunciado delante del centurión Cornelio[7], que «Cristo ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos». También San Pablo emplea esta expresión[8], que será recogida en el Símbolo de los Apóstoles.

Para que Cristo pudiera juzgar, como Señor, no sólo a los vivos, sino también a los muertos, descendió al seno de Abraham para anunciar la liberación a los muertos que allí se encontraban. Estos, después de haber sufrido la condena común a la muerte temporal —considerada por los hombres como un castigo divino por haber muerto en el diluvio—, recibieron la salud y pudieron *vivir en el espíritu según Dios* (v.6). San Agustín[9], en cambio, ve en *los muertos* los pecadores, que en nuestro texto serían los paganos. Y, según esto, explica: el Evangelio es predicado a los infieles para que se

[2] El término ἀθέμιτος significa lo que es contrario a Themis, es decir, a la justicia y a la ley moral. Para San Pedro es lo prohibido por la Ley mosaica, sobre todo la idolatría y la prostitución sagrada, que, de ordinario, la acompañaba.

[3] Rom 1,24-32; 13,13; Gál 5,19-21; Col 3,5-8.

[4] 1 Pe 1,17; 2,23.

[5] 1 Pe 1,13; 5,4

[6] Mc 8,38; Mt 25,31ss; Act 17,31; Jn 5,22; Rom 3,6.

[7] Act 10,42.

[8] 2 Tim 4,1.

[9] *Epist.* 164,7,21: PL 33,717.

conviertan. Pero, como no lo han de aceptar, no se librarán del severo juicio de Jesucristo.

Otros autores ven en los muertos de nuestro versículo a los cristianos ya fallecidos antes de la segunda venida de Jesucristo. Estos, que no han llegado a ver a Cristo venir triunfante como juez, para restablecer la justicia ahora conculcada, vivirán ante Dios una vida inmortal. A éstos mismos se les ha predicado el Evangelio, no inútilmente, sino con el fin de que, condenados según el modo de ver de los hombres durante su vida mortal, puedan vivir delante de Dios en espíritu [10].

Proximidad de la parusía. 4,7-11

En estos versículos (7-11), el apóstol enseña que el pensamiento del fin próximo del mundo ha de excitar a los cristianos a la práctica de la virtud. Este pensamiento debería estar siempre presente en la mente de un cristiano, ya que un tal pensamiento ayudaría a los fieles a ser discretos y los dispondría para la oración (v.7).

7 El fin de todo está cercano. Sed, pues, discretos y velad en la oración. 8 Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados. 9 Sed hospitalarios unos con otros sin murmuración. 10 El don que cada uno haya recibido póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. 11 Si alguno habla, sean sentencias de Dios; si alguno ejerce un ministerio, sea como con poder que Dios otorga, a fin de que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo, cuya es la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

Parece que San Pedro hace referencia a la proximidad de la parusía del Señor. Este tema ha ejercido una influencia extraordinaria sobre toda la predicación moral de la Iglesia primitiva [11]. Nuestro Señor había ya anunciado el juicio y el fin del mundo como sucesos correlativos, exhortando a sus discípulos a la vigilancia [12]. La vigilancia protegerá a los cristianos contra las tentaciones [13] y los hará más aptos para la oración [14]. También San Pedro deduce de la esperanza de la parusía consecuencias de orden moral para la

[10] Esta opinión es defendida por E. G. Selwyn, A. M. Stibbs y otros. Los que sostienen que la predicación del Evangelio fue dirigida por Cristo a los muertos que estaban en el seno de Abraham, como en 1 Pe 3,19, son muchos: J. Chaine (DBS 2,425s), H. Quilliet (DTC 4, 592), (A. Vitti: VD [1927] 116s), F. Hauck, F. W. Beare, Ch. Bigg, H. Windisch, R. Knopf, etcétera.

[11] 1 Pe 1,5; 4,7.17; 5,10; 1 Cor 16,22; Fil 4,5; Sant 5,8; 1 Jn 2,18; Ap 22,12. A propósito de la escatología de San Pedro se puede ver A. Tricot, *Pierre: L'éschatologie:* DTC 12, 1770; A. M. Vitti, *Eschatologia in Petri epistula prima:* VD 11 (1931) 298-306; J. Schildenberger, *Weissagung und Erfüllung:* Bi 24 (1943) 122; E. B. Allo, *L'Apocalypse*[3] (París 1933) p.CXII-CXLIII.

[12] Mt 24,42ss.

[13] Mc 14,38.

[14] Mc 4,38. *San Hipólito (In Dan.* 4,18,7: PG 10), San J. Crisóstomo *(In Mat. hom.* 77, 2: PG 58,705), San Jerónimo y San Agustín extienden la exhortación de San Pedro a la vigilancia de la muerte de cada uno. «Diem Domini—dice San Jerónimo *(In Ioel* 2,23: PL 25, 965)—diem intellige iudicii sive diem exitus uniuscuiusque de corpore. Quod enim in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur». Y San Agustín dice lo mismo *(Epist.* 164 *ad Hesychium* 1,3: PL 33,906).

vida ordinaria de los cristianos [15]. Ante todo recomienda la *discreción* y la *sobriedad*, con las cuales alcanzarán la paz necesaria para entregarse a la oración.

Al mismo tiempo, el cristiano ha de procurar observar de un modo especial el mandamiento de *la caridad* fraterna (v.8), que tanto recomendó Cristo en el Evangelio [16]. Porque *la caridad cubre la muchedumbre de los pecados*. Esta máxima está tomada de los Proverbios [17] y es citada también por Santiago [18]. ¿Se refiere a los propios pecados o a los de los demás? Si examinamos el contexto del libro de los Proverbios, de donde está tomada la expresión, se verá que se refiere a los pecados del prójimo, que son *cubiertos* en el sentido de que son *disimulados* por el que realmente ama al prójimo. También en nuestro pasaje es probable que se refiera San Pedro a los pecados del prójimo: el cristiano que tiene amor verdadero al prójimo está siempre pronto a disimular sus pecados en silencio, no hablando de ellos y procurando olvidarlos. Otros autores (Camerlynck, Felten, Sales, Holzmeister, etc.) creen, por el contrario, que el apóstol enseña que la caridad para con los demás moverá a Dios a perdonar los pecados personales. Y la razón sería que San Pedro habla aquí de la caridad como de causa que cubre los pecados [19]. En cambio, el que la caridad disimule los pecados de los demás sería no causa, sino efecto de la ferviente caridad. En cuyo caso, la idea de San Pedro significaría que el perdonar a los demás traería consigo el perdón de los propios pecados [20].

Un ejemplo tradicional de amor al prójimo es la práctica de la hospitalidad. Por eso, San Pedro recomienda a sus lectores *la hospitalidad sin murmuración*, es decir, sin lamentarse de las incomodidades y gastos que presuponía para el que hacía esta obra de caridad. Es muy probable que el apóstol se refiera a la hospitalidad que se debía dar a los misioneros itinerantes del Evangelio [21]. La hospitalidad era muy apreciada entre los judíos y entre los primeros cristianos [22]. Jesucristo coloca la hospitalidad entre las obras de misericordia corporales por las cuales seremos juzgados [23]. San Pablo la recomendaba de una manera especial a los obispos [24].

La misma caridad ha de manifestarse en el uso de los varios *dones recibidos* de Dios. Es necesario que el cristiano *ponga al servicio de los demás* las gracias recibidas (v.10). El apóstol no emplea el término κάρισμα en el sentido técnico de «gratia gratis data», como San Pablo [25], sino en un sentido más genérico. Indica no sólo los dones extraordinarios y miraculosos, muy frecuentes en la Iglesia primitiva, sino todos los favores, incluso naturales, que cada uno haya recibido, con los cuales pudiera hacerse útil a su prójimo [26].

[15] Lc 12,35-40; 1 Tes 5,1ss; Ap 3,11. Cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des N. T.* p.127-134.

[16] Mt 5,44; 22,39; Jn 13,34s; cf. 1 Jn 4,11-21.

[17] Prov 10,12 según el texto hebreo.

[18] Sant 5,20.

[19] Cf. 1 Pe 1,16; 2,15.21; 3,9.12.18. Véase C. Spicq, *Agapé* 2 (París 1959) 334s.

[20] Mt 6,14s; Mc 11,25s.

[21] Cf. Mt 10,11ss; Rom 16,1s; 3 Jn 5s.

[22] Rom 12,13; Heb 13,1s.

[23] Mt 25,35ss.

[24] 1 Tim 3,2; Tit 1,8.

[25] 1 Cor 12,4ss. Cf. E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens* p.160.

[26] Cf. 1 Cor 7,7.

En nuestro caso, *el carisma* es la mayor o menor posibilidad de dar hospitalidad a los demás. Todos los dones, incluso los de fortuna, han de tener una función social, querida por Dios, y que el hombre ha de respetar. Los cristianos han de administrarlos como buenos ecónomos o servidores, a los cuales Dios ha confiado la administración de sus bienes. Pero no han de disponer de ellos como dueños absolutos *de la multiforme gracia de Dios*, sino como administradores, a los cuales se pedirá cuenta de su administración. También aquí la expresión χάρις tiene sentido general, e indica todos los favores naturales y sobrenaturales recibidos de Dios. San Pedro debía de tener en la mente las parábolas del siervo fiel [27] y de los talentos [28]. San Pablo también habla de la obligación de distribuir «los misterios de Dios» [29], y la recomienda a Tito [30]. San Pedro menciona dos clases de carismas (v.11), con el fin de indicar el buen uso que se ha de hacer de los dones de Dios. El primero es el carisma de *la palabra*, ordenado a la enseñanza en las asambleas. Este carisma podía manifestarse de modo extraordinario con la profecía, la glosolalia o la interpretación, y también podía ejercerse de modo ordinario en la predicación evangélica [31]. El segundo es el carisma de *servicio* [32], que tiene por finalidad las obras de misericordia, como la hospitalidad, el cuidado de los enfermos, de los huérfanos, viudas... El apóstol exhorta a ejercitarlo de modo que se vea que es Dios quien le comunica la fuerza necesaria, y a no mostrarse arrogante como si no hubiera recibido de Dios un tal don.

Es cosa digna de tenerse en cuenta que haya sido el mismo San Pedro el que tomó la iniciativa de separar el «ministerio de la palabra», reservado a los apóstoles, del «servicio de las mesas», encomendado a los diáconos [33], que posteriormente serán ayudados por las diaconisas [34].

La finalidad de todos estos actos de caridad, así como la de todas las acciones del cristiano, ha de ser la gloria de Dios. Una tal gloria es tributada a Dios por medio de Jesucristo [35]. Semejantes doxologías comenzaron a dirigirse muy pronto en la Iglesia a Dios y a Jesucristo [36]; pero también a Dios por Jesucristo [37] y a Jesucristo solo [38]. Aquí parece que va dirigida a Cristo. La fórmula del Padre glorificado por la gloria del Hijo en sus discípulos es propia del cuarto evangelio [39].

27 Mt 24,45; Lc 12,42-46.
28 Mt 25,14-30; cf. Lc 19,11-27.
29 1 Cor 4,1.
30 Tit 1,7.
31 A propósito del uso de estos carismas en la Iglesia primitiva, véase San Pablo: 1 Cor 12-14; 2 Cor 2,17; 2 Tim 4,2; Tit 2,1. La división de los carismas que nos da San Pedro parece reflejar una organización más primitiva de la Iglesia. En cambio, los elencos de Rom 12,6; 1 Cor 12 muestran una organización mucho más desarrollada.
32 Cf. Act 6,2.
33 Act 6,1-4.
34 Rom 16,1; 1 Tim 5,9.
35 El relativo ᾧ = «cuya» se refiere a Jesucristo más bien que a Dios.
36 Ap 1,6; 5,13.
37 Rom 16,27; Ef 3,21; Jds 25; cf. *1 Clem.* 58,2.
38 Rom 9,5; 2 Tim 4,18; Heb 13,21; 2 Pe 3,18.
39 A. Charue, *Vie, lumière et glorie chez S. Jean:* Collat. Namurcenses (1935) p.233ss.

Síntesis de la epístola. 4,12-19

Concluida la doxología, que, según algunos autores, reproduciría una fórmula litúrgica, San Pedro vuelve a hablar por cuarta vez de su argumento preferido: la paciencia en las pruebas [40]. El apóstol exhorta a los cristianos a sufrir con gozo por amor de Jesucristo, porque de este modo se asemejarán a El (v.12-16) y se asegurarán mejor la vida eterna (v.17-19).

12 Carísimos, no os sorprendáis como de un suceso extra-
ordinario del incendio que se ha producido entre vosotros, que
es para vuestra prueba; 13 antes habéis de alegraros en la medi-
da en que participáis en los padecimientos de Cristo, para que
en la revelación de su gloria exultéis de gozo. 14 Bienaventurados
vosotros si, por el nombre de Cristo, sois ultrajados, porque el
espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre
vosotros.
15 Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por
malhechor, o por entrometido; 16 mas si por cristiano padece,
no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre. 17 Por-
que ha llegado el tiempo de que comience el juicio por la casa
de Dios. Pues si empieza por nosotros, ¿cuál será el fin de los
que rehúsan obedecer al Evangelio de Dios? 18 Y si el justo a
duras penas se salva, ¿qué será del impío y el pecador? 19 Así,
pues, los que padecen según la voluntad de Dios, encomienden
al Creador fiel sus almas por la práctica del bien.

Los cristianos no han de *extrañarse* [41] de los sufrimientos que los cercan por todas partes. Porque el sufrimiento para el seguidor de Cristo no es algo *extraño*, sino una cosa normal, natural y necesaria [42], que Dios permite para probarlos en sentido bueno. El *incendio*, πύρωσις (v.12), está tomado en sentido figurado de una tribulación que purifica, y se refiere a las aflicciones y persecuciones de todo género a que estaban expuestos los cristianos por parte de los paganos. Al mismo tiempo, la imagen del horno sugiere la idea de purificación [43]. En el Apocalipsis [44], πύρωσις se dice del fuego de la gehenna. Nada hay que autorice la opinión de los que ven aquí una alusión a la persecución de Nerón.

Las alegrías del cristiano han de estar en proporción con la participación en los dolores de Cristo (v.13). Cuanto más sufran, más han de *alegrarse* [45]. Por eso, los apóstoles se sentían felices por haber sido «dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús» [46]. San Pablo expresa también un pensamiento semejante en 2 Cor 1,5. El hecho mismo de que los cristianos sufran es una prueba de que Dios los considera dignos de padecer por Cristo [47]. De ahí que la medida de la alegría ha de ser la medida de la participación en los sufrimientos

40 Cf. 1 Pe 1,6; 2,18-21; 3,14-17.
41 La Vulgata traduce: «nolite peregrinari in fervore», dando a ξενίζειν el sentido primitivo de peregrinar; aquí sería mejor dar a «nolite peregrinari» el sentido de «no os extraviéis».
42 1 Pe 2,21; Jn 16,33; Act 14,22; 2 Tim 3,12.
43 Sab 3,6; Prov 27,21.
44 Ap 18,8.18.
45 Cf. Mt 5,11s; Lc 6,22s.
46 Act 5,41.
47 Act 16,25.

de Jesucristo [48]. Y esta participación de los cristianos en los padecimientos de Cristo, será motivo para que, en el día del juicio final, cuando tenga lugar la revelación de la gloria de Cristo, el Señor premie a los buenos por las pruebas soportadas y castigue a los malos.

Los ultrajes sufridos con paciencia por el nombre de Jesús manifiestan la presencia activa en ellos del Espíritu Santo (v.14). San Pedro aplica a los cristianos lo que Isaías anunciaba del Emmanuel [49]. El Espíritu Santo que habita en los cristianos es *el Espíritu de la gloria*, que nos ha de procurar la gloria eterna después de un breve período de sufrimiento en este mundo [50]. Este pensamiento ha de alegrar a los cristianos en medio de las pruebas [51].

La doctrina de San Pedro sobre el Espíritu Santo se parece más a la de los sinópticos [52] que a la de San Pablo o San Juan.

Es evidente que sufrir castigos por los crímenes cometidos es algo muy vergonzoso—el Evangelio no beatifica a los criminales por el solo hecho de haber expiado sus faltas—. Pero *sufrir como cristiano* no implica ninguna infamia; antes, al contrario, el que padece por el nombre de Cristo *glorifica a Dios* (v.15-16) [53]. En el v.15 se encuentra el término griego ἀλλοτριεπίσκοπος, que no se encuentra en ningún otro lugar antes del Pseudo-Dionisio. Por eso su significación es un tanto incierta. La traducción de la Vulgata: «alienorum appetitor», que es apoyada por las antiguas versiones, por Tertuliano y por San Cipriano, tal vez se refiera a aquellos cristianos indiscretos e imprudentes que se entrometían en los asuntos de otros, con peligro de comprometer a la Iglesia. Boatti traduce por *intrigante*, que parece corresponder mejor al sentido etimológico de la palabra [54].

Otro motivo que debe mover al cristiano a soportar con paciencia los sufrimientos es *el juicio de Dios*, que ya ha comenzado a ejecutarse a partir de la muerte del Salvador. Si el juicio ha comenzado primeramente por *la casa de Dios* (v.17), es decir, por la Iglesia, o por los miembros de la Iglesia, que sufren únicamente por el hecho de ser cristianos, y son, por lo tanto, justos, *¿cuál será el fin de los que rehúsan obedecer al Evangelio?* Del mismo modo argumentaba Jesús dirigiéndose a las piadosas mujeres de Jerusalén [55]. San Pedro vuelve a ratificar la dureza del juicio sobre los justos y lo implacable que será sobre los impíos con una cita tomada del libro de los Proverbios [56]:

48 Rom 8,17; Fil 3,10; 2 Tim 2,11.
49 Is 11,2; cf. Mt 10,19.
50 1 Pe 5,4.10; cf. Rom 8,11; Ef 4,30.
51 Una glosa antigua, y que se encuentra en muchos Mss griegos y latinos y en las versiones copta y heraclense, añade al v.14: «(quod) ab illis blasphematur, a vobis autem honorificatur». Sin embargo, falta en los mejores códices: BSAC, 33, y en excelentes Mss de la Vulgata. En este mismo versículo, los códices SAC, 33, versión heraclense, y varios Mss de la Vulgata añaden: καὶ δυνάμεως = «et virtutis»; y los mismos testigos traducen dos veces δόξης = «honoris, gloriae et virtutis». Cf. A. GARCÍA DEL MORAL, *El Espíritu que habita en vosotros. Crítica textual de 1 Pe 4,14:* EstBib 20 (1961) 45-77 y en Teología Espiritual 5 (1961) 443-458.
52 Mt 10,19-20.
53 Cf. Mt 5,10; Act 5,41.
54 K. ERBES, *Was bedeutet ἀλλοτριεπίσκοπος im 1 Pe 4,15?:* ZNTW 19 (1919-20) 39-44; 20 (1921) 249. Para este autor significaría el que dilapida los bienes confiados a él por la comunidad.
55 Lc 23,31; cf. Rom 11,21; Jer 25,29.
56 Prov 11,31.

si el justo se salva con dificultad y a fuerza de dolorosos sacrificios, *¿qué será del impío y del pecador?* (v.18). Lo que el libro de los Proverbios dice de la salud terrena lo aplica San Pedro a la salvación escatológica.

El apóstol termina esta sección sacando una conclusión general (v.19) de todo lo dicho acerca de las pruebas (v.12ss): los cristianos, aun cuando padezcan, deben aceptar la prueba con paciencia, abandonándose confiadamente en manos del Creador, que es fiel a sus criaturas y está dispuesto a socorrerlas en sus necesidades [57]. Este abandono en Dios no ha de ser, sin embargo, un abandono quietista y ocioso, sino que ha de ir acompañado de la práctica constante de las obras buenas [58]. Lo dicho se refiere a *los que padecen según la voluntad de Dios* y no a los que con sus crímenes se merecen el castigo [59].

CAPITULO 5

ADVERTENCIAS A LOS DIVERSOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD. 5,1-11

San Pedro, después de haber exhortado a todos los fieles que sufren por el hecho de ser cristianos, se dirige especialmente a los pastores de la comunidad cristiana. Inculca a los pastores el deber de apacentar el rebaño con celo y buen ejemplo (v.1-4), y a continuación habla de los deberes comunes a los jóvenes y a todos los cristianos, recomendando la humildad, la sobriedad, la vigilancia y la confianza en Dios (v.5-11).

Advertencias dirigidas a los presbíteros. 5,1-4

1 A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, copresbítero, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de la gloria que ha de revelarse: 2 Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no por fuerza, sino con blandura, según Dios; ni por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo; 3 no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño. 4 Así, al aparecer el Pastor soberano, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria.

El apóstol, tomando pie de lo que acaba de enseñar en la sección anterior [1], recuerda a los *presbíteros* cómo el pensamiento del juicio ha de incitarlos a cumplir con la mayor exactitud sus deberes pastorales. En cuanto al término πρεσβύτεροι podemos observar que no designa la edad en oposición a los jóvenes, sino el oficio. Aquí, además, parece tener el mismo sentido que ἐπίσκοποι. Ambos térmi-

57 Mt 6,25-34.
58 Cf. Mt 5,7.
59 1 Pe 2,19s; 4,15-17.

1 La partícula griega οὖν = «por lo tanto», une la advertencia que sigue con lo que precede.

nos pueden considerarse en muchos lugares del Nuevo Testamento como sinónimos. La razón de esto debe de ser que ambos términos están tomados en el sentido etimológico de *inspectores, vigilantes*, y no según el significado jerárquico de *obispos*. La terminología de la jerarquía eclesiástica es todavía imprecisa. Pero la organización eclesiástica que presupone aquí San Pedro es semejante a la de los Hechos de los Apóstoles [2] y de las epístolas pastorales [3]. En estas epístolas los *presbíteros* son identificados con los *obispos* [4]. Por los Hechos de los Apóstoles sabemos que San Pablo y San Bernabé habían constituido en las Iglesias del Asia Menor jefes jerárquicos llamados πρεσβύτεροι [5]. Durante el tercer viaje apostólico de San Pablo, éste reunió en Mileto a los presbíteros de Efeso, y en su exhortación les decía: «Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos (ἐπίσκοπους), para apacentar la Iglesia de Dios» [6]. Tanto en este discurso de San Pablo como en nuestra epístola, los presbíteros y obispos son identificados. En los tiempos apostólicos parece que todavía no existía distinción entre *obispo* y *presbítero*, aunque había jerarcas de orden superior, que correspondían a nuestros obispos—como Tito, Timoteo—, y jerarcas de orden inferior, que debían de asemejarse a nuestros simples sacerdotes [7].

San Pedro quiere exhortar a esos presbíteros, y con afectuosa delicadeza les recuerda los títulos que le dan derecho a intervenir para amonestarles (v.1). En primer lugar, les dice con gran humildad que es su *copresbítero;* es decir, su compañero y hermano en el sacerdocio. En segundo lugar, que ha sido *testigo de los sufrimientos de Cristo* desde Getsemaní hasta que murió en la cruz. Y, finalmente, que ha sido llamado a *participar de la gloria de Jesucristo*, que se manifestará en el día de la parusía; pero que ya se refleja, desde este mundo, sobre los que sufren por el nombre de Cristo. Tal vez San Pedro aluda al hecho de haber participado como testigo en la transfiguración de Jesucristo en el Tabor [8].

El Príncipe de los Apóstoles recuerda a los presbíteros que su misión es, ante todo, pastoral y está ordenada al bien del *rebaño que les ha sido confiado* (v.2). La imagen de pastor es aplicada frecuentemente a Yahvé en el Antiguo Testamento: Yahvé va delante del rebaño [9], lo conduce a los buenos pastos [10], lo defiende con el cayado [11], reúne a las ovejas extraviadas [12] y lleva en su seno a las débiles [13]. También es aplicada dicha imagen a los jefes del pueblo israelita, y especialmente al Mesías [14]. En el Evangelio es el mismo Cristo el que se da a sí mismo el título de *Buen Pastor* [15]. Y San Pedro había sido constituido pastor supremo de la Iglesia de Cristo [16]. Por eso, sintiéndose ser el vicario visible del supremo Pastor, Cristo, les exhorta a ser buenos pastores y no mercenarios. Han de apacentar el rebaño de Dios que les ha sido confiado, *vigilándolo* [17] *no por fuerza*, como mercenarios que esperan recibir un salario, sino *de buen grado por amor de Dios*. Ni tampoco con fines *lucrativos*, sino con *amorosa abnegación* y con intención sobrenatural. No con el fin de *ejercer dominio sobre los demás*, sino para *darles ejemplo* de caridad y abnegación (v.3). Por eso, Jesús enseñó a sus discípulos a no imitar a los príncipes de la tierra que tiranizan a los súbditos [18]. La exhortación que hace San Pedro a no tiranizar parece suponer que los presbíteros ejercían autoridad sobre la comunidad y que podían abusar de ella.

San Pablo también recomienda con frecuencia el buen ejemplo [19] como el mejor medio de exhortar a los fieles a la virtud y al bien. El término κλῆρος = «heredad» (Vulgata: «dominantes in cleris») no designa al clero propiamente dicho, como afirman algunos autores antiguos, sino que significa *suerte, porción* que le cae en suerte a uno, *heredad*. En nuestro texto designa la porción de fieles que había sido confiada al cuidado de cada pastor, es decir, lo equivalente hoy a *parroquias*.

El premio que aguarda a los pastores fieles en el día de la parusía, cuando aparezca el *Pastor soberano* para juzgar a los vivos y a los muertos, será *la corona inmarcesible de la gloria* (v.4), es decir, la vida eterna en la gloria del cielo [20]. La corona simboliza aquí el premio eterno por los méritos adquiridos en este mundo. Como el griego lleva el artículo, indica que la promesa de una tal corona era conocida de los destinatarios de la epístola [21]. El título de *Pastor soberano* tal vez haya sido sugerido por Jn 10,14 [22].

Advertencias dirigidas a los fieles. 5,5-11

5 Igualmente vosotros, los jóvenes, vivid sumisos a los presbí-
teros, y todos ceñidos de humildad en el trato mutuo, porque
Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da su gracia. 6 Hu-
millaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su
tiempo os ensalce. 7 Echad sobre El todos vuestros cuidados,
puesto que tiene providencia de vosotros. 8 Estad alerta y velad,
que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda ron-
dando y busca a quién devorar, 9 al cual resistiréis firmes en la
fe, considerando que los mismos padecimientos soportan vues-
tros hermanos dispersos por el mundo. 10 Y el Dios de toda
gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un

2 Act 14,23; 20,17.
3 Tit 1,5.
4 1 Tim 3,1-7; 5,17-19; Tit 1,5-7.
5 Act 14,22-23.
6 Act. 20,28.
7 De Ambroggi, o.c. p.149s; L. Marchal, *Évêques:* DBS 2,1297-1333; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo* (Roma 1921).
8 Mt 17,1-9; 2 Pe 1,16ss.
9 Sal 68,8.
10 Sal 23,1s.
11 Sal 23,4.
12 Is 56,8; Zac 10,8.
13 Is 40,11.
14 Ez 34,12-31.
15 Jn 10,1ss.

16 Jn 21,15ss; Mt 16,16ss.
17 'Επισκοποῦντες, que falta en los códices BS, 33, 323; pero se lee en los demás. Generalmente es considerado por los críticos como una adición posterior. Sin embargo, Beare y otros la consideran como auténtica.
18 Mc 10,42-45; Mt 20,25; Lc 22,25.
19 1 Cor 4,16; Fil 3,17; 1 Tim 4,12; Tit 2,7.
20 Cf. 1 Cor 9,25; 2 Tim 4,8; Sant 1,12.
21 Sant 1,12; 2 Tim 4,8.
22 Cf. 1 Pe 2,25; Heb 13,20.

breve padecer, os perfeccionará y afirmará, os fortalecerá y consolidará. 11 A El la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

La perspectiva del juicio divino motiva (ὁμοίως = «igualmente») las advertencias que siguen. Los *jóvenes*, a los que el apóstol recomienda estar sometidos a los presbíteros, serían, según varios autores (De Ambroggi, Felten, etc.), los ministros de grado inferior en la jerarquía de la Iglesia. Sin embargo, a nuestro parecer, indicarían más bien los simples oficios, por oposición a los pastores, llamados *ancianos (presbíteros)* [23]; o también la gente joven, por oposición a los cristianos adultos. Sabido es que los jóvenes siempre han sido más inclinados a la independencia, y por eso necesitan que se les exhorte a la sumisión. Sin embargo, es preciso reconocer que aquí no se trata de adolescentes contrapuestos a adultos, como en Tit 2,6.

Todos los cristianos, tanto los pastores como el rebaño, han de practicar *la humildad* en el ejercicio de la mutua caridad, porque, como dice el libro de los Proverbios, «Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da su gracia» [24]. Este texto es citado también por Santiago [25] en un contexto que tiene interesantes paralelos con el nuestro. La idea de la exaltación del humilde y de la humillación del soberbio es muy frecuente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento [26]. Han de *revestirse*, de *ceñirse* con la humildad. El verbo ἐγκομβοῦσθαι significa «envolverse» en el ἐγκόμβωμα, que era un vestido corto propio de los esclavos, el cual se ceñía a los costados mediante un nudo (κόμβος). Es posible que San Pedro aluda aquí al gesto de Jesús en la última cena, que, ciñéndose una toalla, se puso a lavar los pies de los discípulos [27].

El apóstol, apoyándose en el texto citado de los Proverbios, concluye de esta manera: *Humillaos bajo la poderosa mano de Dios*, aceptando con resignación y paciencia las tribulaciones que os quiera mandar, *para que a su tiempo os ensalce* (v.6). *Humillarse*, en nuestro texto, es aceptar humildemente los padecimientos inmerecidos, viendo en ellos la voluntad de Dios que así lo dispone. Todo está controlado por *la poderosa mano de Dios*, el cual hará cesar a su tiempo los sufrimientos que afligen a los cristianos. La verdadera exaltación de los humildes tendrá lugar en el día del juicio final, cuando el Señor dará a cada uno según los méritos adquiridos. Mientras tanto, San Pedro recomienda a los fieles que pongan toda su esperanza en Dios, abandonándose en sus manos (v.7). Este versículo está formado por una cita tomada del salmo 55,23, el cual dice: «Echa sobre Yahvé el cuidado de ti», porque El se preocupa de los hombres [28]. Los salmos invitan con frecuencia a confiar en Dios en medio de las tribulaciones. La doctrina del abandono en la Providencia divina es inculcada con fuerza por Jesús en el sermón de la Montaña [29].

[23] Cf. 1 Jn 2,12-14.
[24] Prov 3,34 según los LXX, cambiando «Señor» por «Dios», como en Sant 4,6.
[25] Sant 4,6-7.
[26] 2 Sam 22,28; Job 5,11; Eclo 10,17; Lc 1,51s; 1 Cor 3,19.
[27] Jn 13,4s.
[28] Cf. Sab 12,13; Mt 6,32.
[29] Mt 6,25-34; cf. Fil 4,6.

Pero esta confianza constituiría una falsa seguridad si el cristiano no se mantiene vigilante. La vida austera y *sobria* [30] contribuirá a que el fiel no pierda el control sobre sí mismo. Para el cristiano no hay un solo momento que no sea de peligro, pues el *adversario* no duerme. Y si el centinela no está *alerta*, podrá ser sorprendido fácilmente por el enemigo, que se lanzará sobre él como león rugiente. También Jesucristo recomienda con insistencia la vigilancia [31], y otro tanto hace San Pablo [32]. El enemigo del cristiano es el *diablo* [33], que, *como león, anda rondando, buscando a quién devorar* (v.8) [34]. En el Apocalipsis, el demonio es presentado como «el grande dragón, la antigua serpiente, llamada diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra..., el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios de día y de noche» [35]. En la parábola de la cizaña [36], el demonio se identifica con el enemigo, que de noche siembra la mala hierba entre el trigo bueno [37]. Ante estos peligros, el cristiano ha de resistir al demonio armado con la fortaleza de la fe, que, como escudo invencible, le defenderá contra los más violentos asaltos [38]. La virtud de la fe activada por la caridad [39], o sea la plena adhesión a Cristo por la fe viva, echará por tierra todos los planes del demonio.

La comparación del enemigo con un león es una imagen que ya se encuentra en el Antiguo Testamento [40].

La mejor defensa contra este león rugiente, o diablo, es el resistirle *permaneciendo firmes en la fe* (v.9). San Pedro sabía por propia experiencia la debilidad del hombre ante los asaltos del enemigo. Por eso, recordando la exhortación que Cristo le dirigió de confirmar en la fe a sus hermanos [41], y, al mismo tiempo, para infundir ánimo y confortar a los cristianos, les recuerda que los mismos padecimientos que ellos soportan los tienen que soportar sus *hermanos* (lit.: su *fraternidad* = la *Iglesia)* esparcidos por el mundo. El saber que todos los miembros de la Iglesia deben sufrir, lejos de ser un motivo de desaliento, constituía un motivo más para afianzarse en la fe [42]. Las tribulaciones constituyen la suerte inseparable y común de todos los cristianos. Así lo han enseñado Jesús y los apóstoles en diversas ocasiones [43].

San Pedro añade todavía un motivo más para confortar a los fieles que sufren: *Dios, que los llamó en Cristo a la gloria eterna,*

[30] Nácar-Colunga, en lugar de *sed sobrios*, traduce: *estad alerta*. Las versiones siríacas y latinas, con algunos Mss griegos, añaden ὅτι = «quia», después de γρηγορήσατε.
[31] Mt 24,42; 25,13.
[32] 1 Tes 5,6; 1 Cor 16,13; 2 Tim 4,5.
[33] *Adversario* (ἀντίδικος) o diablo, en hebreo *Satan*, que primeramente significó «acusador» en un juicio (Job 1,6; Sal 109,6; Zac 3,1s), pero que después pasó a designar al «acusador» por excelencia, al diablo (1 Crón 21,1). Cf. R. SCHARF, *Die Gestalt des Satan im AT* (Zürich 1948).
[34] San Cipriano *(De zelo et livore* 2: PL 4,639b) dice: «Circuit ille nos singulos et tamquam hostis clausos obsidens muros explorat et tentat, an sit pars aliqua membrorum (murorum) minus stabilis..., cuius aditu ad interiora penetratur».
[35] Ap 12,9-10; cf. Job 1,7; 2,2.
[36] Mt 13,24-30.
[37] Cf. Mt 13,1-9.13-23.
[38] Cf. Ef 6,16; 2 Cor 1,24.
[39] Gál 5,6.
[40] Sal 22,14; 17,12; Job 10,16.
[41] Lc 22,31ss.
[42] Jn 16,33; Fil 1,29s; 2 Tim 3,12.
[43] Mt 10,22; Jn 15,19; Act 14,22; 2 Tim 3,12.

después de un breve padecer, los perfeccionará y afirmará, los fortalecerá y consolidará (v.10) [44]. Aunque en esta vida tengamos que sufrir siempre algo, hemos de tener confianza en que la fuerza de la gracia suplirá nuestra debilidad. Y a través de los breves padecimientos de la vida presente, llegaremos a la vida eterna [45]. Además, los padecimientos de este mundo, por graves y prolongados que sean, serán bien poca cosa ante la gloria que nos espera.

El apóstol termina la epístola con una breve doxología (v.11), como en el capítulo 4,11, de entonación litúrgica, colocada antes de los saludos finales. Esta doxología va dirigida a Dios Padre, al cual pertenece la *gloria* y el *imperio por los siglos* [46].

Ultimos avisos y saludos. 5,12-14

**12 Por Silvano, a quien tengo por hermano fiel para con vos-
otros, os escribo brevemente, amonestándoos y testificándoos
ser la verdadera gracia de Dios esa en que vosotros os mantenéis
firmes. 13 Os saluda la Iglesia de Babilonia, partícipe de vuestra
elección, y Marcos, mi hijo. 14 Saludaos mutuamente en el
ósculo de la caridad. La paz a todos vosotros los que estáis
en Cristo.**

Terminada la carta, San Pedro dirige los saludos finales a sus lectores, deseándoles la paz en la caridad. *Silvano* [47], probablemente, es el mismo que Silas, compañero de San Pablo en su segundo viaje apostólico, cuando fueron fundadas varias Iglesias del Asia Menor [48]. Colaboró de una manera especial con San Pablo en la evangelización de Corinto [49]. Es recordado también en las epístolas a los Tesalonicenses [50], escritas desde Corinto en el segundo viaje misionero. Después ya no vuelve a ser mencionado en la historia de San Pablo. Pudo entonces unirse a San Pedro. Probablemente Silvano no sólo fue el portador de la epístola, sino el amanuense de ella. Así lo han entendido los mejores comentaristas.

Silvano es presentado como el *hermano fiel*, al cual conocen perfectamente los lectores. Es el hermano de confianza, por ser bien conocido y estimado en las comunidades cristianas del Asia Menor, a cuya fundación había contribuido. El autor sagrado afirma que su carta es *breve*. Y lo es, en efecto, si se considera la importancia de los temas tratados. Sin embargo, esta frase tal vez sea pura fórmula, sin referencia alguna a la extensión verdadera de la carta [51].

44 Estos cuatro verbos implican la idea de solidez contra los peligros de todas clases. El último θεμελιώσει = consolidará, falta en los cód. BA Ψ, en algunos minúsculos, en algunos Mss de la Vetus latina, en la Vulgata y en la versión etiópica.

45 Cf. 1 Pe 1,6s; 4,13; 5,1.4.

46 La Vulgata, con varios códices griegos SL, 33, añade: «gloria et» ante «imperium». Sin embargo, falta en los códices BA, 2298, y es omitido por Nestle v otros críticos.

47 *Silvanus* es la forma latinizada de la helenística *Silas*, que correspondería al hebreo *Sa'ul* y al arameo *Se'ila*.

48 Act 15,22.32.40.

49 Act 18,5; 2 Cor 1,19.

50 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1.

51 Cf. SAN IGNACIO MÁRTIR, *Ad Polyc.* 7,3; SAN EPIFANIO, *Haer.* 33,7.10

Les ha escrito para exhortarlos y recordarles la gracia de Dios, es decir, la fe cristiana, que nos obtendrá la gloria del cielo y la esperanza, que ya nos da en este mundo un gozo anticipado del cielo por medio de la fe. El contenido de la epístola de San Pedro se puede resumir en dos ideas: exhortación a permanecer en la fe y consolación en medio de las tribulaciones de la vida presente.

La misión principal del apóstol es la de ser testigo de Jesucristo [52]. Y aquí San Pedro les asegura y garantiza que la fe cristiana, en la cual permanecen firmes y que han recibido en el bautismo, es la que les asegurará el cielo.

El saludo final es dado en nombre de la *Iglesia de Babilonia* [53], *elegida con vosotros* (v.13). La *elegida* es la Iglesia particular desde la cual escribe el Príncipe de los Apóstoles, y que, según la costumbre, saluda a las otras Iglesias [54]. Algunos autores, sobre todo protestantes, ven en esta *elegida* a la mujer de San Pedro. Si bien San Pedro estaba casado [55], no es probable que aquí aluda a su esposa. La verdadera interpretación de la epístola se opone a este modo de ver. Al comienzo de la epístola, San Pedro llamaba a los cristianos *elegidos*. Aquí, siguiendo la misma idea, llama *elegida* a la «fraternidad», es decir, al conjunto de los cristianos, a la Iglesia. San Juan también llama *elegida* a la Iglesia a la cual se dirige [56]. Además, casi todos los autores antiguos y la mayor parte de los modernos ven designada en esta expresión a la Iglesia de Roma, elegida como las Iglesias de los destinatarios. El nombre de *Babilonia* era de uso corriente entre los judíos cristianos para designar la Roma pagana. Así es llamada en el Apocalipsis [57], en los libros apócrifos [58] y en la literatura rabínica [59]. La Babilonia del Eufrates, que en tiempo de San Pedro era un montón de ruinas, y la Babilonia de Egipto, pequeña estación militar, han de ser excluidas. Roma es llamada aquí Babilonia porque, según los profetas, Babilonia era el símbolo de la prosperidad puramente humana [60], en la que se tributaba a los dioses paganos un espléndido y aparatoso culto idolátrico, que la llevaba a la insolencia frente a Dios [61]. Otro tanto sucedía en Roma, la ciudad rica y populosa, la señora del mundo, en la cual se tributaba culto a todos los dioses paganos.

También San Pedro envía los saludos a su *hijo Marcos*. Nadie hoy sostiene que se trate de un hijo físico de San Pedro, sino de un hijo espiritual [62], por haber sido regenerado por el apóstol a la vida sobrenatural mediante el bautismo. Parece que se trata de Marcos el evangelista. La casa de su madre en Jerusalén fue donde se refugió San Pedro al ser liberado por un ángel de la cárcel [63].

52 Act 1,8.

53 La Vulgata añade *ecclesia*, lo mismo que algunos códices antiguos, como S, y las versiones Vetus latina, Pesitta y Armena. Sin embargo, parece ser una glosa que interpreta rectamente y precisa más el sentido.

54 Cf. 2 Jn 1.13; 1 Cor 16,19. Cf. SAN IGNACIO MÁRTIR, *Ad Magn.* 15; *Ad Trall.* 13,1; *Ad Phil.* 11,2.

55 Mt 8,14.

56 2 Jn 1,13.

57 Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.

58 *Oráculos sibilinos* 5,143.159-160; 4 Esd 3,1; *Ap. de Baruc* (siríaco) 11,1.

59 Cf. STRACK-BILLERBECK, o.c. 3 p.816.

60 Is 47,1.5.8; Jer 51,13; cf. Ap 17,1.15.18.

61 Jer 50,29.

62 Cf. Act 12,12.

63 Act 12,12-13.

Acompañó a San Pablo y a San Bernabé, del cual era primo [64]; pero los abandonó pronto [65]. Alrededor del año 60 se encontraba en Roma con San Pablo [66]. Papías nos dice que acompañó a San Pedro y que fue su intérprete [67].

El *beso de caridad* (v.14) era el símbolo del amor sobrenatural que debía unir a los cristianos. Es mencionado por San Pablo en cuatro de sus epístolas [68]. Este beso de caridad es puesto en conexión con las oraciones de la liturgia cristiana por los autores antiguos [69]. Por eso, este final de las epístolas de San Pablo y de San Pedro insinúa que las cartas de los apóstoles eran leídas durante una función litúrgica [70].

Y, finalmente, el apóstol les desea *la paz*, siguiendo el ejemplo y las enseñanzas de Cristo [71]. La paz que desea San Pedro es el complejo de todos los bienes mesiánicos. Los judíos también solían saludar deseando la paz = *salom*.

64 Act 13,5; Col 4,10.
65 Act 13,13.
66 Col 4,10; Flm 24; cf. 2 Tim 4,11.
67 En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,39,15.
68 Rom, 1 Cor, 2 Cor, 1 Tes.
69 Cf. SAN JUSTINO, *Apol.* I 65,2. Lo asocia con la liturgia eucarística. Cf. J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* (BAC, Madrid 1959) 1019ss.
70 A. CHARUE, o.c. p.474.
71 Mt 5,9; Lc 10,5; 24,36; Jn 20,19-21.

SEGUNDA EPISTOLA DE SAN PEDRO

INTRODUCCION

Autenticidad y canonicidad de la carta

No hay duda que la epístola se presenta como una carta del apóstol San Pedro. El autor se identifica claramente con el Príncipe de los Apóstoles, llamándose *Simeón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo* [1]. Se considera testimonio de la transfiguración sobre el Tabor [2]; recuerda la predicción de su muerte hecha por Cristo [3]. Afirma haber escrito anteriormente una carta a sus lectores [4], aludiendo indudablemente a la primera epístola de San Pedro. Y habla de San Pablo, presentándolo como su colega en el apostolado [5].

Por otra parte, del examen interno de la epístola parece deducirse que la carta pertenece a la última época de la edad apostólica. A veces el autor parece hablar de los apóstoles como si no formara parte de ellos [6]. La primera generación cristiana parece ya haber desaparecido, *los padres han muerto* [7]. Ya se había llegado a formar una colección, aunque tal vez incompleta, de las epístolas de San Pablo [8]. La parusía ya no se presenta tan inminente como en la primera epístola de Pedro [9], pues algunos se extrañan que no haya llegado [10]. La diversidad de estilo, de vocabulario y preocupaciones de cada una de las dos epístolas parecen reflejar dos ambientes y dos épocas diversas.

Teniendo en cuenta estas divergencias y las razones que parecen abogar por una época de composición un tanto tardía, no es de extrañar que, ya desde la antigüedad, los escritores se hayan preguntado si ambas cartas habrían sido escritas por un mismo autor.

El origen apostólico de la 2 Pe es difícil de probarlo históricamente por deficiencia de la tradición antigua de la Iglesia y por las razones arriba indicadas. Falta en el *Fragmento Muratoriano* (hacia 150); la Iglesia siríaca no la recibió hasta el siglo VI. La tradición patrística no nos habla de la autenticidad petrina de esta epístola hasta el siglo III. Tertuliano (c. a.240) no la cita, ni San Cipriano († 248). Orígenes († 255) es el primer escritor eclesiástico que la cita, el cual, aunque personalmente cree que la epístola es de San Pedro [11], confiesa que se discutía su autenticidad petrina [12]. Eusebio de Cesárea († 340) la coloca entre el número de los escritos *antilegómena*, es decir, entre los libros cuya autenticidad

1 2 Pe 1,1.
2 1,16-18.
3 1,13-15; cf. Jn 21,18.
4 3,1.
5 3,15.
6 3,2.
7 3,4.
8 3,15-16.
9 2 Pe 3,4; cf. 1 Pe 4,7-17; 5,1.
10 2 Pe 3,9-10.
11 *In Lev hom.* 4,4: PG 12,437; 14,1179; *In Ios.* 7,1: PG 12,857.
12 Apud EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,258; PG 20,584.

era discutida; y él personalmente no la considera como canónica [13]. Dídimo de Alejandría († 398) habla de la 2 Pe como de un escrito falso, que no pertenece al canon de las Sagradas Escrituras [14].

San Jerónimo († 420), haciéndose eco de estas dudas, escribía a principios del siglo IV: «(Pedro) escribió dos epístolas que son llamadas católicas, la segunda de las cuales muchos niegan que sea de él a causa de la diversidad de estilo con la primera» [15]. Y en otro lugar explica él mismo esta diferencia de estilo, diciendo: «Las dos epístolas que llevan el nombre de Pedro difieren entre ellas tanto por el estilo como por el carácter. Por donde descubrimos que, según las necesidades, se ha servido de diversos intérpretes» [16].

Sin embargo, encontramos en la tradición patrística testimonios en favor de la canonicidad de la 2 Pe. El canon del *codex Claromontanus*, que es antiguo, contiene la 1 y 2 Pe. También en el papiro *Bodmer IX*, del siglo III, se encuentra la 2 Pe [17]. Firmiliano, obispo de Cesárea de Capadocia († 269), en la *Epístola a Cipriano* [18], afirma que «los santos apóstoles Pedro y Pablo, en sus epístolas, execraron a los herejes y nos amonestaron a huir de ellos». Como la 1 Pe no habla para nada de los herejes, hay que concluir que Firmiliano se refiere a la 2 Pe. Metodio, obispo de Olimpo, en Licia, casi contemporáneo de Firmiliano, cita 2 Pe 3,8 como obra apostólica y, por lo tanto, canónica. San Atanasio († 373 admite la 2 Pe sin mencionar ninguna duda, y la cita varias veces [19]. Lo mismo hace San Gregorio Nacianceno († 390) [20]. También San Basilio († 379) cita la 2 Pe como una autoridad que dirime una discusión [21]. San Ambrosio († 397) cita la 2 Pe como escritura sagrada [22]. El concilio de Laodicea (h. a.360-365) y las *Constitutiones Apostolicae*, atribuyen dos epístolas a San Pedro. El concilio Hiponense (a.393) considera las dos epístolas de San Pedro como canónicas [23]. El III y IV concilios de Cartago (a.397 y 419) admiten en el canon la 2 Pe sin hacer ninguna distinción de la 1 Pe.

Por consiguiente, a partir de la segunda mitad del siglo IV, se puede decir que existe ya acuerdo moralmente unánime entre los testimonios de la tradición sobre el origen apostólico y la canonicidad de la 2 Pe [24]. Sin embargo, J. Chaine observa: «Por lo que se refiere a la autenticidad de la 2 Pe, la tradición tiene numerosos testimonios favorables, pero también ha conservado el recuerdo de controversias y de negaciones. La tradición no es suficiente, por lo tanto, para zanjar la cuestión de saber si la epístola es o no es de

[13] *Hist. Eccl.* 3,25: PG 20,215.269.
[14] *Enarr. in 2 Pe* 3,5: PG 39,1774. Sin embargo, la comenta y hace uso de la 2 Pe en su tratado *De Trinitate* 1,15.28s.32: PG 39,313.409.416.429.
[15] *De vir. illustr.* 1: PL 23,638.
[16] *Epist. ad Hedib.* 120,11: CSEL 55,508.
[17] Cf. RB (1961) 137.
[18] 75,6: PL 3,1159 = CSEL 3,813s.
[19] *Oratio c. Arianos* 1,16; *De Trinitate* 1,7: PG 26,45; 28,1125.
[20] *Carm. liber* I 12; *Sect.* 1,12,37: PG 37,474.
[21] *Adv. Eun.* 5: PG 29,712.
[22] *De Fide* 1,19; 3,12; *Epist.* 43,10: PL 16,557.608.839.1134.
[23] EB 16-17.
[24] Cf. J. CHAINE, *Les Épîtres catholiques*[2] (París 1939) p.1-12.

San Pedro. Ante las incertidumbres de la tradición, la respuesta pertenece sobre todo a la crítica interna» [25].

Los autores católicos modernos están divididos por lo que se refiere a la autenticidad de la epístola. Unos defienden que San Pedro es el autor de la epístola. Y explican las divergencias en el estilo y en las ideas, así como la insistencia del autor por identificarse con San Pedro, por el hecho de haber utilizado el apóstol un nuevo secretario-redactor distinto del de la 1 Pe. Otros creen que el autor se ha servido de un seudónimo o de una ficción literaria. Y atribuyen la epístola a un cristiano de cultura helenística, aunque perteneciente a la raza judía. Este cristiano, probablemente discípulo de San Pedro, habría compuesto la carta hacia el año 80. Se propone transmitir una enseñanza apostólica, como lo demostraría la insistencia del autor por identificarse con San Pedro. Emplea la seudonimia, corriente entre los judíos de aquella época, para mejor acreditar su epístola.

Esta segunda solución está de acuerdo con la decisión del concilio de Trento, que, sin zanjar la cuestión de la autenticidad, coloca la epístola entre los escritos canónicos [26].

Destinatarios

Esta epístola va dirigida, como la 1 Pe, a los cristianos convertidos de la gentilidad que vivían en Asia Menor. Porque de ellos se dice que desde hace poco tiempo se han visto libres de las contaminaciones de los paganos [27]. Pero están en peligro de perder la fe y las buenas costumbres a causa de los falsos maestros [28]. Estos, viciosos y soberbios, transforman la libertad cristiana en licencia [29], esforzándose en dividir la comunidad de los fieles [30]. Desprecian la enseñanza de los apóstoles [31] y rechazan la doctrina referente a Cristo y a los ángeles [32]. Se rebelan contra la jerarquía eclesiástica [33]. Son hombres licenciosos entregados a los bajos instintos de la carne [34].

San Pablo ya les ha escrito para ponerles en guardia contra los que tentaren apartarlos de la verdad evangélica, especialmente por lo que se refiere al juicio del Señor y a su parusía [35]. Tal vez se aluda a la epístola de San Pablo a los de Efeso, que tiene el carácter de una circular.

¿Quiénes eran esos herejes o malos cristianos contra los que habla la epístola? Sabemos que desde la segunda mitad del siglo I después de Cristo en el Asia Menor existían herejes que introducían costumbres licenciosas, que repudiaban la doctrina referente a Cristo y a los ángeles y se entregaban a especulaciones, que hacían

[25] Ibid. p.13.
[26] Cf. R. LECONTE, *Les Épîtres catholiques*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1953) 96; D 784; J. CANTINAT, *Les Épîtres catholiques*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET vol.2 (Tournai 1959) p.595.
[27] 2 Pe 2,18-20.
[28] 2,1.
[29] 2,2s.10.13ss; 3,17.
[30] 2,1.10.
[31] 1,16.
[32] 2,10-12.
[33] Cf. Jds 16ss.
[34] Cf. Jd 10,19.
[35] 3,15.

presentir la gnosis sistemática del siglo II. Las semejanzas existentes entre los impíos de la 2 Pe y los discípulos de Carpócrates o los arcónticos no bastan para probar la composición tardía de esta epístola.

Ocasión y finalidad de la epístola

De lo dicho a propósito de los destinatarios, resulta claro que el apóstol, habiendo recibido noticias inquietantes sobre la actividad nefasta de esos herejes en las comunidades cristianas del Asia Menor, se decide a escribirles. Quiere ante todo animarlos y exhortarlos a resistir valientemente a los atractivos del mal, a vivir cristianamente y a guardar intacta su fe en la parusía del Señor.

Doctrina de la epístola

Dos son los puntos principales que toca la 2 Pe: la parusía y la guarda de una fe incontaminada. La 2 Pe se sitúa en una perspectiva claramente escatológica. A partir de la resurrección, la humanidad está viviendo en la última fase de su historia. Espera la llegada del día del Señor, que marcará el fin del mundo presente e inaugurará una era de justicia [36]. La enseñanza dogmática principal de la 2 Pe es *la certeza de la parusía y las sanciones que la acompañarán* [37]. Es en función de esta espera como ha de ser resuelta la alternativa entre la virtud cristiana y la vida licenciosa de los herejes [38]. La garantía de esta fe son los oráculos de los profetas y la enseñanza de los apóstoles [39].

Dios es considerado como creador [40], juez universal, justo y misericordioso [41]. La *Trinidad* es prácticamente profesada: el Padre [42], el Hijo [43] y el Espíritu Santo [44].

Jesucristo es llamado Dios [45] y considerado como Hijo de Dios [46]. El es nuestro Señor [47] y Salvador [48], que ahora es glorificado por siempre (3,18) y reina como soberano sobre el reino eterno [49]. El es el autor de la fe y de los dones que la acompañan (1,2s). Vendrá el día del juicio, es decir, la parusía [50], a premiar a los buenos y a castigar a los malos [51].

El *Espíritu Santo* es inspirador de los profetas y de las Escrituras [52]. Estas toman su valor de la inspiración divina. Las cartas de San Pablo forman también parte de estas Escrituras inspiradas [53].

El *hombre*, redimido por Jesucristo [54], recibe de El la fe, que está basada en el conocimiento íntimo, perfecto, de Dios y de Jesucristo [55]. La fe crece por la práctica de las virtudes [56]. Defiende al hombre del pecado [57] y le garantiza el acceso al reino eterno [58]. La fe

36 2 Pe 3,10.13.
37 1,11.19; 3,4-5.
38 2,1.2.19.
39 1,4.16ss; 3,2.
40 3,5.
41 2,3ss; 3,7.9.15.
42 1,17.
43 1,17.
44 1,21.
45 1,1.
46 1,17
47 1,8.11.14.16; 2,20; 3,2.15.18.
48 1,1.11; 2,20; 3,2.18.
49 1,19; 2,9.
50 1,11.
51 1,11; 2,2.9s.12.
52 1,19-21.
53 3,15-16.
54 2,1.
55 1,2s.8; 2,20.
56 1,5-8; 3,11.14.17.18.
57 1,10.
58 1,11.

trae como consecuencia el hacer al hombre partícipe de la vida divina, es decir, le da *la gracia*, que es presentada por 2 Pe como *una participación de la naturaleza divina* [59]. El hombre debe crecer en la gracia y en el conocimiento de Jesucristo [60] y estar preparado para el juicio divino [61].

Lengua y estilo

El estilo de la 2 Pe es, en general, bastante fluido, con cierta tendencia al énfasis oratorio. El vocabulario es bastante elegante y a veces un tanto rebuscado. En las partes polémicas de la epístola la frase se hace a veces retorcida, llena de anacolutos, de transiciones menos elegantes [62], de repeticiones insistentes. A pesar de lo reducida que es la epístola, contiene 56 *hapax legómena*, de los cuales 33 no se encuentran en ninguna otra parte de la Biblia. La 2 Pe está escrita, como dice el P. Abel, en un griego aprendido de los libros [63]. Es, por lo tanto, un griego correcto, y demuestra que el autor poseía una buena cultura griega.

Aunque ciertas palabras o expresiones sean semejantes a las de la 1 Pe [64], el lenguaje de la 2 Pe difiere bastante de la 1 Pe: es menos sencillo, menos afectivo. Ideas análogas son expresadas con palabras completamente diferentes [65]. Un mismo ejemplo da lugar a interpretaciones muy diversas [66].

Las diferencias de estilo entre ambas epístolas son atribuidas por San Jerónimo a dos secretarios diversos que habrían ayudado a San Pedro en la composición de las dos epístolas.

La 2 Pe y la epístola de Judas

Por el contrario, existe grande afinidad entre la 2 Pe y la de Judas. A veces el paralelismo es tan estrecho que no se podría explicar adecuadamente por una común dependencia de otra fuente. El saludo y la despedida son muy semejantes en ambas epístolas; las doctrinas características son las mismas (Cristo preexistente, criterios de la ortodoxia, etc.), los adversarios son los mismos. El orden y la concatenación de ideas son frecuentemente las mismas; a veces incluso las palabras y las expresiones son idénticas [67]. Tanto en la segunda Pe como en Judas se encuentran las mismas recomendaciones [68]. Por consiguiente, existe indudable dependencia entre ambas. ¿Cuál es la primera? La mayoría de los críticos creen que la epístola de Judas es anterior, como lo demuestra su estilo más conciso, más espontáneo, más claro. Los retoques y refundición redaccional pertenecen a la 2 Pe. Se puede decir que toda la epístola de Judas está

59 1,4; cf. 2 Cor 3,18; Heb 3,14; 6,4; Jn 1,12; 5,53ss; 1 Jn 1,3.
60 3,18.
61 3,14. Cf. G. THILS, *L'einseignement de S. Pierre*. Études bibliques 2.ª ed. (París 1943)
62 1,19; 2,1.8.12.22.
63 *Grammaire du Grec Biblique*. Études bibliques (París 1927) p.XXXI.
64 Cf. 1 Pe 2,12 = 2 Pe 1,16; 1 Pe 4,3 = 2 Pe 2,2.
65 Cf. 1 Pe 1,7.13; 4,13 y 2 Pe 1,16; 3,4.12.
66 Cf. 1 Pe 3,20-21 y 2 Pe 2,5; 3,5-7.
67 Cf. 2 Pe 2,1-3,3 y Jds 4-18.
68 2 Pe 3,2s y Jds 17-18.

incorporada en la 2 Pe. Confrontando ambas epístolas, resulta claro que el autor de la 2 Pe conoce el texto de Judas y omite algunas cosas intencionadamente. Se explica bien que Pedro haya pasado por alto los textos de Judas que se inspiraban en obras apócrifas y podían comprometer su carta [69]. Por el contrario, sería difícil admitir que Judas los haya añadido intencionadamente a la diatriba de Pedro contra los falsos cristianos. Además, en la 2 Pe encontramos los ejemplos bíblicos de Noé y de Lot, cuya supresión en Judas sería difícil de explicar en el caso de admitir la dependencia de Judas respecto de Pedro. Por otra parte, si Judas hubiera conocido la carta de Pedro, sería difícil comprender por qué ha conservado únicamente la parte central relativa a las aberraciones de los falsos doctores. Varios textos de la 2 Pe sólo son plenamente comprensibles si se confrontan con los lugares paralelos de Judas [70].

División

La 2 Pe, además del saludo inicial y la exhortación y doxología final, consta de tres partes:

1. Saludo (1,1-2).
2. Exhortación a la santidad (1,3-21).
   a) La liberalidad divina (1,3-11).
   b) El testimonio apostólico (1,12-18).
   c) La palabra profética (1,19-21).
3. Los falsos doctores (2,1-22).
   a) El peligro que suponen (2,1-3).
   b) Las lecciones del pasado (2,4-10).
   c) El castigo futuro (2,11-22).
4. El día del Señor (3,1-16).
   a) Exhortación a creer en la parusía (3,1-2).
   b) La incredulidad de los falsos doctores (3,3-4).
   c) Su reputación (3,5-10).
   d) Exhortación a prepararse convenientemente para ese día (3,11-16).
5. Exhortación y doxología final (3,17-18).

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

Véase la bibliografía de la 1 Pe, en donde se han citado muchas obras que contienen el comentario a la 2 Pe. A las obras ya indicadas, añadimos:

DÍDIMO EL CIEGO († 398), *Enarratio septem catholicarum:* PG 39,1771-1818; SAN CIRILO ALEJANDRINO, fragmentos sobre la 2 Pe: PG 74,1017-1024; SAN JUAN CRISÓSTOMO, fragmentos conservados bajo su nombre: PG 64,1058-1062; A. CASIODORO, *Complexiones canonicarum Epistolarum septem:* PL 70,1367-1380; ECUMENIO, *Hypothesis in Epistolas catholicas:* PG 119,579-620; TEOFILACTO DE BULGARIA, *Expositio epistolarum catholicarum:* PG 125,1255-1288; SAN BEDA VEN., *Super epistolas catholicas expositio:* PL 93,67-83; G., ESTÍO, *Commentarius in omnes Divi Pauli epistolas item et catholicas* vol.2 (Douai 1616); CARD. CAYETANO (TOMÁS DE VÍO), *Notae in epist. 2 Pe., 1-2-3 Jn, Iudae* (Lyón 1639); CORNELIO A LÁPIDE, *Commentarius in epistolas canonicas,* en *Opera omnia* vol.10 (Amberes 1627).

[69] Cf. Jds 7,9.13.14.15.

[70] Cf. R. LECONTE, o.c. p. 90-91.

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS.

P. J. PICOT DE CLORIVIÈRE, *Explication des Epîtres de S. Pierre* (París 1809); TH. CALMES, *Les Epîtres catholiques* (París 1907); A. CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas catholicas* (Brujas 1909); L. CL. FILLION, *Deuxième Epître de St. Pierre,* en *Dict. de la Bible* vol.5 p. 398-413; TRICOT, *Deuxième Epître de St. Pierre:* DTC XII 1775-1792; M. SALES, *La Santa Bibbia. Il Nuovo Testamento* vol.2 (Turín 1914) p.554-569; W. VREDE, *Die katholischen Briefe,* en *Die heilige Schrift des N. T.* de TILLMANN, vol.9 (Bonn 1932); J. FELTEN, *Die zwei Briefe des heil. Petrus und der Judasbrief* (Regensburg 1929); A. CHARUE, *Les Epîtres catholiques,* en *La Sainte Bible* de L. PIROT, vol.12 (París 1938) p.475-501; J. CHAINE, *Les Epîtres catholiques: La seconde Ep. de St. Pierre, les Epîtres de St. Jean, l'Epître de St. Jude* (París 1939[2]); SIMÓN-PRADO, *Praelectionum biblicarum compendium* vol.3[2] (Madrid 1947); F. DE LA COT, *Epístolas católicas. Exposición doctrinal* (Barcelona 1921); P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* en *La Santa Bibbia* de S. GAROFALO (Turín-Roma 1949[2]); H. WILLMERING, *Segunda Epístola de San Pedro,* en *Verbum Dei* vol.4 (Barcelona 1959) p.427-436; J. CANTINAT, *Les Epîtres catholiques,* en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, vol.2 (Tournai 1959); TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* vol.2 (Roma 1958) p.710-738; K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief,* en *Herders Theologischer Kommentar zum N. T.* (Friburgo in Br. 1961); R. FRANCO, *Cartas de San Pedro,* en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento,* III (BAC, Madrid 1962) 298-334.

2. ACATÓLICOS.

F. SPITTA, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas* (Halle 1885); R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Juda,* en *Kritisch-exegetischer Kommentar des N. T.* de MEYER, vol.12 (Göttingen 1912); MAYOR, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (Londres 1907); H. VON SODEN, *Der Brief des Judas, der zweite Brief des Petrus,* en *Handkommentar zum N. T.* vol.3 (Friburgo in Br. 1890); CH. A. BIGG, *The Epistles of St. Peter and St. Jude,* en *International Critical Commentary* (Edimburgo 1910); CHASE, *Second Epistle of Peter; Epistle of Jude,* en *Dict. of the Bible* de HASTINGS, vol.3 p.796-818; G. WOHLENBERG, *Der erste und der zweite Petrusbrief und der Judasbrief,* en *Kommentar zum N. T.* de TH. ZAHN, vol.15 (Leipzig 1915); HOLLMANN-BOUSSET, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus,* en *Die Schriften des N. T.* de J. WEISS, vol.3 (Göttingen 1917); HENKEL, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,* en *Biblische Studien,* de BARDENHEWER, vol.9 (Friburgo in Br. 1904); J. W. C. WAND, *I-II Peter and Juda,* en *Westminster Commentary* (Londres 1934); W. KELLY, *The Epistles of Peter* (Londres 1955).

C) Estudios especiales

DILLENSEGER, *L'authenticité de la II Petri,* en *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth* vol.2 (Beirut 1907); J. DE SANTA MARGARITA, *Ensayos de exposición doctrinal sobre Sagrada Escritura: Epístola segunda del apóstol*

San Pedro: EstFranc 3 (1909) 124-128.261-268; J. VILAR, *La cristología de San Pedro:* EstBib 4 (1932) 27-42.119-131; G. THILS, *L'enseignement de S. Pierre* (París 1943); A. PENNA, *San Pedro*, versión española (Madrid 1958); L. W. BARNARD, *The Judgement in 2 Peter 3:* Exp. Tim 68 (1956) 302; K. HENKEL, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus:* BS 9 (Friburgo 1904); U. HOLZMEISTER, *Vocabularium secundae epistulae Sti. Petri erroresque quidam de eo divulgati:* Bi 30 (1949) 339-355; E. KAESEMANN. *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie (2 Pe):* ZThK 49 (1952) 272-296; M. MC NAMARA, *The Unity of Second Peter. A Reconsideration:* Scripture 12 (1960) 13-19; F. MAIER, *Die Echtheit des Judas und 2 Petrusbriefes:* ZKT 30 (1906) 693-729.

CAPITULO I

SALUDOS. 1,1-2

El saludo adopta la forma que era común en aquel tiempo y que encontramos en otros escritos del Nuevo Testamento. Los destinatarios son designados de una manera muy general. A la *gracia* y la *paz* se añade el *conocimiento* de Cristo, que es uno de los temas favoritos de nuestra epístola.

1 Simeón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo, a los que han alcanzado la misma preciosa fe por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo: 2 Que la gracia y la paz se os multipliquen mediante el conocimiento de Dios y de nuestro Señor Jesús.

El autor de la epístola se presenta bajo el nombre de *Simeón Pedro*. Simeón corresponde a la forma hebrea Shime'on, que es más antigua. Esta forma hebraica se emplea pocas veces en el Nuevo Testamento [1]. El Nuevo Testamento emplea más bien la forma helenizada *Simón*. San Pedro es llamado siempre en el Nuevo Testamento—si exceptuamos 2 Pe y Act 15,14—Simón. Esto explica la lección de Simón en B. La forma semítica Simeón, que casi había desaparecido, tal vez sea aquí un arcaísmo intencional.

Al doble nombre añade un doble epíteto: *siervo* o ministro y *apóstol* de Jesucristo, por haber sido llamado por El al apostolado para convertir al mundo.

El autor de la 2 Pe, preocupado por los peligros que amenazan la fe de los cristianos, pasa inmediatamente a hablar de ella. Afirma que la fe concedida como don a los paganos convertidos es del mismo precio que la que recibieron los mismos apóstoles. El que Dios los haya llamado a la misma fe de los apóstoles fue un favor puramente gratuito, concedido *por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo*, es decir, imparcialmente a todos los que la deseaban, fueran judíos o paganos. Para la *justicia* de Dios no hay acepción de personas ni de naciones, sino que derrama su gracia sobre todos sin distinción [2]. La fe de que nos habla el autor sagrado se refiere al depó-

[1] Cf. Lc 2,25.34; Act 13,1; 15,14.
[2] Cf. Rom 1,17.

sito de las verdades reveladas [3]. Este depósito lo poseen por un don gratuito de Dios.

La expresión *nuestro Dios y Salvador Jesucristo*, ¿designa una sola persona divina o más bien dos? Los autores se dividen. Pero la ausencia del artículo delante de *Salvador*, la comparación con fórmulas similares de esta misma epístola [4] y los paralelos paulinos [5] y los joánicos [6], creemos que prueban suficientemente que el nombre de *Dios* es aplicado aquí a Jesucristo. La divinidad de Cristo era bien conocida y proclamada por los apóstoles desde los comienzos de la Iglesia [7].

El apóstol desea a sus lectores *abundancia de gracia y de paz*. Estos dones sólo se obtendrán por el único medio eficaz, que es un *conocimiento* cada día más pleno *de Dios y de nuestro Señor Jesús*. Cuanto más se avanza en el conocimiento práctico de Dios y de Jesucristo, tanta mayor gracia se obtiene de Dios y tanta mayor felicidad se goza, porque el conocimiento de Dios es la base y el fundamento de todo el edificio de nuestra salvación. Por eso decía Jesús: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» [8]. Y en la 2 Pe, Cristo es presentado siempre como el objeto del conocimiento de los fieles [9].

EXHORTACIÓN A LA SANTIDAD. 1,3-21

La liberalidad divina. 1,3-11

3 Pues por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, 4 y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo; 5 habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud ciencia, 6 en la ciencia templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, 7 en la piedad fraternidad y en la fraternidad caridad. 8 Si éstas tenéis y en ellas abundáis, no os dejarán ellas ociosos ni estériles en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo. 9 Mas el que de ellas carece es de muy corta vista, es un ciego que ha dado al olvido la purificación de sus antiguos pecados. 10 Por lo cual, hermanos, tanto más procurad asegurar vuestra vocación y elección cuanto que, haciendo así, jamás tropezaréis, 11 y tendréis ancha entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

Al recordarles las extraordinarias bendiciones que recibieron por la fe, les muestra cuán ventajoso sea cooperar seriamente a la obra de Dios en nosotros. El *poder divino* [10] de Jesús ha dado a los cris-

[3] Cf. 1 Tim 4,1.6.
[4] 1,11; 2,20; 3,2.18.
[5] Rom 9,5; Tit 2,13; 3,4.
[6] Jn 1,1ss; 20,28.
[7] Cf. ZNTW (1904) p.335ss.
[8] Jn 17,3.
[9] 1,3.8; 2,20; 3,18.
[10] Esta expresión, propia de la filosofía griega, es empleada por el autor sagrado para designar la realidad de la divinidad de Cristo.

tianos todo lo necesario para la vida sobrenatural y para la auténtica *piedad* [11]. Jesucristo ha sido el que nos ha hecho conocer íntimamente al Padre, al cual se atribuye el don de nuestra vocación a la fe. Cristo, al manifestar en su propia persona los atributos divinos por medio de sus milagros y de su incomparable santidad, logró atraerlos a la fe.

Por medio de estos mismos atributos (δι' ὧν = *per quae;* no *per quem*, Vgta), es decir, *por la gloria y la virtud de Jesucristo*, Dios nos ha dado, por puro acto de su bondad, *las preciosas y ricas promesas* (v.4), que ya habían sido hechas en el Antiguo Testamento y se realizaron en Cristo. Los bienes mesiánicos prometidos se concretizan especialmente en la justificación, o sea en la gracia, que nos hace hijos de Dios y en cierto sentido semejantes a Dios. La regeneración del cristiano es efecto de la gracia santificante, la cual es la participación de la vida divina: *divinae consortes naturae* = θείας κοινωνοι φύσεως. La expresión θεία φύσις es griega, y aparece con frecuencia en los filósofos y en los escritores griegos, los cuales hablan de la *physis divina* (Platón, Aristóteles, Jenofonte, Epicuro, Diodoro Sículo, Josefo Flavio, Filón) [12]. La fórmula *physis divina* designa al Ser divino, a la misma divinidad. Es la misma naturaleza divina como opuesta a todo lo que no es Dios. La fórmula lapidaria de San Pedro es audaz al mismo tiempo que clara, ya que esclarece el más espléndido efecto de la gracia santificante. ¿Cómo se ha de entender ese consorcio con la naturaleza divina? San Pedro, en la 1 Pe 5,1, se presenta como «participante (κοινωνός) de la gloria que ha de revelarse». Aquí precisa más el sentido de esa *gloria*, llamándola *naturaleza divina*. Esta comunión no indica una simple relación, sino una verdadera participación o comunión de Dios con el hombre, que no se puede reducir únicamente a una semblanza moral. El cristianoparticipa de la misma *naturaleza divina*, es decir, de todo el cúmulo de perfecciones contenidas de una manera formal-eminente en la esencia divina. De Cristo surge una fuerza nueva, sobrenatural, de la que participan todos los que están unidos con El por la fe y el amor. Cuando San Pablo habla de nuestra comunión con Cristo o con el Espíritu Santo, se refiere a una comunión con las fuerzas sobrenaturales que emanan de Jesucristo y del Espíritu Santo, y que nos constituyen hijos adoptivos de Dios y herederos de su gloria [13]. Para San Juan, la vida que nos viene de Cristo es la vida común al Padre y al Hijo [14].

El cristiano participa, por lo tanto, de la naturaleza divina. Pero no se debe extender esta participación hasta sostener que sea una identidad sustancial con la naturaleza divina en sentido panteístico;

[11] Aquí *piedad* (εὐσέβεια) parece significar la buena conducta moral de los cristianos.

[12] Según H.Windisch *(Excursus sobre Hellenistische Fromigkeit im 2 Pe*, en *Handbuch zum N.T.*[3], Tubinga 1951), la espiritualidad helenista hablaba de la participación de la naturaleza divina concedida a los hombres por la δύναμις de Dios, y del conocimiento de Dios. Cf. también A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1936) p. 47ss.

[13] Gál 4,4-7; Rom 8,14-24; Cf. 1,5.

[14] Jn 5,26; 14,20-23; 17,20-26; 1 Jn 1,2s. El N.T., en diversos lugares, también nos dice que nacemos de Dios (Jn 1,13); que somos hijos de Dios, engendrados por El (Jn 3,5; Gál 4,6s), partícipes de su vida (Jn 5,21).

o bien concebirla como una conversión de nuestra naturaleza en la divina, como entendieron ciertos racionalistas y ciertos místicos quietistas. La teología católica ve en esta comunión un efecto de la gracia santificante, que hace al alma verdadera y realmente partícipe de la naturaleza divina, aunque se trata de una participación analógica y accidental. «Gratia—como dice Santo Tomás de Aquino—, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine» [15]. Dios nos hace participantes de su naturaleza divina mediante la gracia, con la cual nos asemejamos más y más a El [16].

Esta participación de la naturaleza divina comienza ya en este mundo, como parecen insinuarlo las palabras que siguen en la 2 Pe: ... *huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo* (v.4).

Para tener parte en el extraordinario favor de la participación de la naturaleza divina es necesario evitar la corrupción moral que reina en el mundo. La eficacia de la obra divina en el cristiano depende de su cooperación, porque hay oposición entre la naturaleza divina y la corrupción moral. El que ama al mundo con sus concupiscencias no puede tener la vida divina en él [17].

El proceso descrito por el autor sagrado en los v.3-4 es el siguiente: primero, la vocación a la fe, que es el fundamento de todos los demás dones divinos; después, el conocimiento de Dios. Y, finalmente, por medio de este conocimiento llegamos a la participación de la naturaleza divina y a la huida de la corrupción moral.

El hombre debe responder a estos dones divinos con la práctica de las virtudes. El autor sagrado, con una construcción concatenada en forma gradual (clímax), inculca la práctica de ocho virtudes. De esta manera quiere significar que las virtudes nacen unas de las otras y se completan mutuamente. Al don de la fe, que es principio de toda justificación, el cristiano ha de unir la *energía moral, la fuerza y el vigor de ánimo* (ἀρετή) para obrar el bien. A la energía moral ha de juntarse la *ciencia* (γνῶσις) práctica, que hace conocer el bien que ha de hacerse y el mal que ha de evitarse. Energía moral y ciencia práctica son correlativas: ésta da las directrices y aquélla las ejecuta. A la ciencia va unida *la templanza* (ἐγκράτεια, v.6), por medio de la cual el hombre se domina a sí mismo y a sus pasiones. La templanza es necesaria para que la ciencia o el conocimiento no sea turbado por la pasión o los excesos. A la templanza se ha de unir la *paciencia* (ὑπομονή) en las aflicciones, mediante la cual perseverarán en el bien a pesar de las dificultades y no sentirán desaliento en la espera de la parusía [18]. A la paciencia ha de ir unida la *piedad* (εὐσέβεια) para con Dios, que le confiere todo el valor religioso que puede poseer la paciencia.

La verdadera piedad que Dios espera de nosotros es el que *ame-*

[15] *Suma Teológica* 3 q.2 a.10 ad 1.

[16] Cf. A. CHARUE, *Les Épîtres catholiques*, en *La Sainte Bible* de PIROT, vol.12 p.484; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche* 2.ª ed. (Turín-Roma 1949) p.171s; Dom R. M. DÍAZ, *Epistoles catoliques*, en *La Biblia de Montserrat* vol.22 (Montserrat 1958) p.122s.

[17] Cf. 1 Jn 2,15ss.

[18] Cf. 2 Pe 3,4.

mos a nuestros hermanos (φιλαδελφία, v.7)[19], como miembros que son de una sola familia. Pero el amor fraterno no basta, es necesario amar a todos los hombres amando primero a Dios. La *caridad* (ἀγάπη) para con Dios y para con el prójimo es lo que realmente ha de distinguir al verdadero cristiano. Esto es lo que nos enseña el sermón de la Montaña[20]. El amor fraterno tiene su perfección en el amor del prójimo[21]. La caridad constituye la coronación y la plenitud de todas las virtudes[22] y es el lazo que las une entre sí[23]. Por eso dice muy bien San Ignacio Mártir[24]: «La fe es el principio, la caridad es el término de la vida cristiana»; y el concilio Tridentino habla de la fe perfecta, que se manifiesta en la caridad[25].

La práctica de las virtudes tendrá como efecto la fertilidad, el adelantamiento espiritual, es decir, el progreso religioso del alma. El crecimiento en las virtudes llevará al *conocimiento* (ἐπίγνωσιν) *de nuestro Señor Jesucristo* (v.8). Es necesario santificarse para comprender mejor a Cristo. El conocimiento de Jesús es el punto de partida de la vida cristiana (cf. v.3) y es también su término y coronamiento. Este conocimiento de Jesucristo es uno de los temas en torno al cual gira la presente epístola[26]. Para el autor sagrado el mejor remedio contra las falsas doctrinas es el conocimiento de Jesucristo. Este conocimiento es algo dinámico, por eso puede ser causa y objeto de la virtud.

El que no practique las virtudes carecerá de conocimiento verdadero de Jesucristo y será semejante *a un miope, a un ciego* (v.9), porque no ve o ve imperfectamente las cosas celestiales. La gnosis del Señor permanece oculta para él. En lugar de adelantar en el conocimiento de Cristo, llega hasta olvidar su *bautismo*, que le había purificado de sus antiguos pecados, y a vivir como si nunca hubiera sido regenerado[27]. Por eso es necesario cooperar a la gracia divina recibida en el bautismo practicando las virtudes. De esta manera asegurarán la *vocación* y *elección* que han recibido (v.10). Vocación y elección en este pasaje son sinónimos. No se trata directamente de la elección a la gloria, sino de la vocación a la fe y a la gracia obtenida por medio del bautismo. El esfuerzo puesto en la práctica de las virtudes les ayudará a preservarse de cometer pecados y los capacitará para entrar en el reino eterno de nuestro Señor, en donde recibirán las magníficas promesas de que nos habla el v.4 (v.11).

La expresión *haciendo así jamás tropezaréis* (v.10) no significa que el autor sagrado piense en una impecabilidad absoluta de los elegidos. Unicamente viene como a garantizar la perseverancia en la medida en que se guarde fidelidad a las directrices formuladas.

[19] Cf. 1 Jn 4,7. Otras enumeraciones de virtudes: Gál 5,22-23; 2 Cor 6,4-5.
[20] Mt 5,43-48.
[21] Cf. Jn 13,34s; 15,12.17; 1 Jn 2,10; 3,14.
[22] Rom 13,10.
[23] Col 3,14; cf. 1 Cor 13,1ss.
[24] *Ad Ephesios* 14,1.
[25] Ses.6 c.7 y c.10.
[26] Cf. 1,2.3.5; 2,20; 3,18.
[27] Cf. Tit 3,5; *Epíst. de Bernabé* 11,11; SAN JUSTINO, *Apol.* I 61.

El concilio Tridentino[28] cita este versículo de San Pedro como prueba de la necesidad y de la posibilidad de practicar los mandamientos[29].

VERACIDAD DEL TESTIMONIO APOSTOLICO. 1,12-18

El autor sagrado manifiesta en estos versículos el objeto de su carta. Quiere confirmar una vez más la veracidad de su predicación sobre la venida de Cristo.

12 Por eso no cesaré de traeros a la memoria estas cosas, por
más que las sepáis y estéis afianzados en la verdad que al presente
poseéis, 13 pues tengo por deber, mientras habito en esta tienda,
estimularos con mis amonestaciones, 14 considerando que pron-
to veré abatida mi tienda, según nos lo ha manifestado nuestro
Señor Jesucristo. 15 Quiero, pues, que, después de mi partida,
en todo tiempo recordéis esto.
16 Porque no fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos
a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino
como quienes han sido testigos oculares de su majestad. 17 El
recibió de Dios Padre el honor y la gloria cuando de la magnífica
gloria se hizo oír aquella voz que decía: «Este es mi Hijo muy
amado, en quien tengo mis complacencias». 18 Y esta voz bajada
del cielo la oímos los que con El estábamos en el monte santo.

La importancia vital de las verdades ya expuestas incita al autor sagrado a volver de nuevo sobre ellas. Les explica los motivos por los cuales les escribe estas cosas. Estos motivos son el celo apostólico (v.13) y la persuasión de que su muerte está próxima (v.14). Sabedor de la responsabilidad que pesa sobre sus espaldas, sobre todo ahora que nuestro Señor le ha revelado la proximidad de su muerte, quiere recordarles la obligación que tienen de practicar la virtud. La *revelación* de la que habla nuestro autor tal vez haga referencia a Jn 21,18s, en donde Jesús anuncia a Pedro su martirio. Otros autores, como, por ejemplo, De Ambroggi[30], piensan que aquí se trataría más bien de una revelación ulterior de Cristo como aquella del *Quo vadis?*[31].

El autor sagrado, sabiendo que el tiempo de abandonar su tienda terrena está ya cercano (v.14), piensa en el modo de conservar entre ellos viva su enseñanza incluso después de su muerte (v.15). El modo de recordarles sus amonestaciones será mediante la lectura de su carta en las asambleas cristianas. Este tal vez sea el sentido de la vaga declaración del apóstol. Muchos autores (Camerlynck, Bigg...) piensan que este versículo ha dado origen a los numerosos apócri-

[28] Ses.6 c.11.
[29] D 804.830.La idea de incertidumbre acerca de la salvación definitiva aparece con frecuencia en los escritos del Nuevo Testamento (1 Cor 10,12; Fil 2,12; 1 Pe 1,17; Ap 3,11).
[30] O.c. p.176.
[31] Cf. *Actas de Pedro* c.35, edición de L. VONAUX (París 1922) p.426; HEGESIPO, *Historiae* 3,2: CSEL 66,186; ORÍGENES, *In Io.* 20,12: PG 14,600; C. FOUARD, *S. Paul, ses dernières années*, ed. 10 (París 1918) p.301. La imagen de la *tienda*, empleada en el v.13, trae su origen de la vida nómada (Is 38,12), y quiere significar que la vida humana es efímera, como lo es la morada del nómada. Hoy está aquí, mañana en otro lado.

fos atribuidos a San Pedro: *Evangelio de Pedro, Apocalipsis de Pedro, Kerigma o predicación de Pedro*, etc.

En el v.16 el hagiógrafo pasa de la primera persona del singular a la del plural. Con lo cual parece querer indicar que el autor sagrado se incluía a sí mismo entre aquellos que colaboraron en la evangelización de los lectores. En el *nosotros* de estos v.16-18 sin duda que el autor sagrado habla de sí mismo y de los demás apóstoles que fueron testigos de la transfiguración de Cristo. El objeto de la predicación de Pedro, lo mismo que la de los otros apóstoles, versaba principalmente sobre *el poder* divino y la *venida* o *parusía* de *nuestro Señor Jesucristo* (v.16). San Pedro en su predicación, que nos ha sido conservada en el evangelio de Marcos [32], acentúa la venida del Hijo del hombre en el esplendor de su poder.

La enseñanza cristiana acerca de la parusía no está entretejida con fábulas hábilmente inventadas, como pensaban y enseñaban los falsos doctores [33]. El autor sagrado invoca dos testimonios en favor de la esperanza cristiana enseñada por los apóstoles. El *primero* es el del Padre celestial en la transfiguración de Jesucristo [34]. Los apóstoles contemplaron entonces el deslumbrante resplandor de Cristo, que manifestaba su dignidad íntima. La transfiguración había venido, pues, a ser una prueba del poder divino del Salvador y una garantía de su retorno glorioso.

Nuestro autor emplea el término ἐπόπτης *(= testigo, espectador)*, que era usado en el lenguaje de los misterios paganos para designar al fiel iniciado en los más altos grados de los arcanos divinos. Aquí el hagiógrafo da a este término un sentido cristiano, designando con él a los apóstoles que fueron espectadores privilegiados de las manifestaciones más grandiosas de la gloria de Cristo: transfiguración y resurrección.

La gloria divina de Jesucristo procede de la *magnífica gloria* (v.17), que es el Padre. La *nube luminosa*, de que nos hablan los sinópticos [35], era lo que llamaban los judíos *sekhina*, es decir, la gloria divina manifestada por una actividad sensible o mediante la nube de las teofanías de Yahvé. El resplandor de Cristo en la transfiguración [36] es ya un testimonio divino; pero la voz celeste precisa la revelación divina. La descripción que nos ofrece la 2 Pe se acerca más a la de Mt 17,5 que a la de Mc 9,7 y Lc 9,35. Tal vez fuera utilizado el evangelio de San Mateo en la comunidad a la que pertenecía el autor de 2 Pe.

El autor se presenta como testigo de la transfiguración (v.18) de Cristo, que tuvo lugar sobre el *monte santo* [37]. Se ve que la catequesis daba ya este nombre al monte donde se transfiguró Jesús, que muy probablemente se ha de identificar con el Tabor.

32 9,1; 13,26.

33 Las *fábulas* en el N. T. están tomadas siempre en sentido peyorativo (cf. 1 Tim 1,4; 2 Tim 4,4; Tit 1,14). Son producto de la imaginación, y, en cuanto tales, se oponen a la verdadera historia evangélica. Los gnósticos interpretaban la historia evangélica como si fuera un mito.

34 Mc 9,2ss; Mt 17,1-9.

35 Cf. Mt 17,5.

36 Cf. Mt 17,2.

37 Cf. Lc 9,28.

La palabra profética. 1,19-21

19 Y tenemos aún algo más firme, a saber: la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso hasta que luzca el día y el lucero se levante en vuestros corazones. 20 Pues debéis ante todo saber que ninguna profecía de la Escritura es de privada interpretación, 21 porque la profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios.

El *segundo* argumento lo constituyen las *antiguas profecías*. ¿Qué profecías son éstas? Deben de ser las profecías referentes a la parusía. El autor sagrado quiere demostrar que su enseñanza sobre la parusía es verdadera. La *palabra profética* (v.19) probablemente no se refiera a un oráculo particular, sino a un anuncio que se desprende de los textos del Antiguo Testamento que tratan de la gloria del Mesías (Camerlynck, Mayor, Bigg, Chaine) [38]. San Pedro, en un discurso de Act 3,20-21, habla de la restauración de todas las cosas, según Dios había anunciado por boca de sus santos profetas, refiriéndose sin duda a los tiempos de la parusía.

¿En qué sentido la palabra profética es *más firme*, βεβαιότερος? Muchos exegetas creen que el autor sagrado aduce un nuevo argumento que considera superior al precedente, no considerado en absoluto, porque ambos provienen de Dios, sino en relación con los destinatarios a los cuales se dirigía San Pedro, y que serían de origen judío. Otros, en cambio, piensan de modo diverso, porque los lectores de la epístola no eran judíos, sino en gran parte paganos convertidos. Además, la construcción de la frase griega καὶ ἔχομεν no es equivalente a ἔχομεν δέ; sugiere más bien la idea de consecuencia que la de progresión. Por lo cual se podría traducir toda la frase: «Y tenemos así mejor confirmada la palabra profética». Con lo cual querría decir: hemos asistido en la transfiguración de Cristo a una realización parcial de tales profecías, lo cual hace más sólida en nosotros la esperanza de llegar a ver el cumplimiento definitivo [39].

Para el autor sagrado, después de haber sido testigo de la transfiguración, los oráculos referentes a la parusía de Jesús adquieren un significado más pleno y claro. Y por eso exhorta a sus lectores a prestarles gran atención, porque son como una *lámpara que luce en lugar tenebroso hasta que luzca el día* (v.19). Las profecías mesiánicas son una luz provisoria, si bien sumamente preciosa, en espera de la aurora de la perfecta luz que será la parusía del Señor [40]. Pero para obtener provecho de esta luz que es el Antiguo Testamento [41], hay que emplearla como conviene. Toda profecía tiene a Dios por

38 La expresión *palabra profética* es empleada a veces para designar a la Sagrada Escritura en general (cf. FILÓN, *Leg. Alleg.* 3,43).

39 DE AMBROGGI, o.c. p.178s.

40 Cf. Is 60,1-2; Lc 1,78.

41 En el N. T. γραφή se emplea siempre como una designación de A. T. La profecía de a Escritura era, pues, la del A. T., la profecía por excelencia...

autor, y sólo El puede explicar el sentido preciso de ella. Por eso, las Sagradas Escrituras no pueden ser interpretadas ni explicadas según el parecer privado de cada uno. Sólo Cristo y aquellos a los que eligió para enseñar en su nombre tienen autoridad para interpretar la Sagrada Escritura (v.20). Es a saber, los apóstoles, la tradición y, en definitiva, la Iglesia. La llave de toda la Escritura es la Iglesia, a la cual parece referirse implícitamente el autor sagrado. Por eso, dice el concilio Tridentino[42], y lo repetirá más tarde el concilio Vaticano[43]: «Nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum... Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat»[44].

Las palabras de la 2 Pe van dirigidas contra los falsos doctores, que interpretaban la *palabra profética* a su modo. Al mismo tiempo condenan directamente las teorías del *libre examen* de los protestantes.

La razón de que la Sagrada Escritura no puede ser interpretada según la voluntad de cada hombre es que se trata *no* de una obra humana, sino de una *obra divina*. El Espíritu Santo es el autor principal de la Sagrada Escritura, porque los profetas hablaron *movidos, impulsados, llevados* (φερόμενοι) por este Espíritu divino[45] para que dijeran aquello y sólo aquello que él quería comunicar a los demás hombres. El profeta es el intérprete de Dios, habla en su nombre, o bien escribe, es como un *instrumento* en manos de Dios. La metáfora, sin embargo, no autoriza a privar al profeta de su libertad y de su actividad propia. El hagiógrafo, cuando escribe bajo la moción del Espíritu Santo, conserva su libertad y su inteligencia propias. Dios puede regir las facultades humanas sin destruirlas. Este texto de la 2 Pe 1,21 nos descubre algo de lo que es la *naturaleza* de la *inspiración escrituraria* al poner de relieve la *colaboración divino-humana* en la composición de la Sagrada Escritura. Esta inefable colaboración hace que la obra, que es totalmente de Dios, sea, al mismo tiempo, totalmente del hombre[46]. Es uno de los textos del Nuevo Testamento que más claramente nos habla de la *naturaleza* y del *hecho* de la inspiración bíblica.

[42] Ses.4, *De edít, et usu Sacr. Libr.*: EB 62.
[43] *De Revelat.* c.2: EB 78.
[44] Cf. D 786.1788.
[45] La lección de la Vulgata: «locuti sunt sancti Dei homines», se encuentra en varios códices griegos: S(A)KL. Otros códices (BP), en lugar de ἅγιοι, tienen ἀπὸ θεοῦ = «a Deo». Y una tercera serie de códices (C, etc.) presentan la lección ἀπὸ θεοῦ ἅγιοι = «a Deo sancti». Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle, aceptan la lección del cód. B: ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι, que parece ser la más probable, aunque es la más difícil. El sentido sería: «Locuti sunt a Deo homines», i.e., movidos por Dios hablaron los hombres, o sea, los profetas.
[46] Cf. A. BEA, *De Sacrae Scripturae inspiratione* (Romae 1935) p.36. Véanse también SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* 2-2 q.171-174; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La Prophetie dans S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique*, edic. Rev. des Jeunes, París 1947); G. M. PERRELLA, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Edit. El Perpetuo Socorro, Madrid 1954); H. HÖPFL-L. LELOIR, *Introductio generalis in Sacram Scripturam* (Romae 1958); G. COURTADE, *Inspiration:* DBS IV (París 1949) col.482-559; J. M. VOSTÉ, *De divina inspiratione et veritate S. Scripturae* (Romae 1932); P. DE AMBROGGI: ScuolCat 71 (1943) 349-63.

CAPITULO 2

LOS FALSOS DOCTORES. 2,1-22

El autor sagrado deja momentáneamente la cuestión de la parusía del Señor, sobre la que volverá más tarde[1], y comienza una fuerte diatriba contra los falsos doctores que no creían en la parusía. El presente capítulo no tiene relación directa con lo que precede. El paralelismo de este capítulo con la epístola de Judas (v.4-16) es manifiesto. No sólo por lo que se refiere a las ideas e imágenes, sino al orden expositivo y hasta, con frecuencia, a la identidad del lenguaje empleado. Convendría leer antes la epístola de Judas para comprender mejor nuestro capítulo.

El peligro que suponen. 2,1-3

1 Como hubo en el pueblo profetas falsos, así habrá falsos
doctores, que introducirán sectas perniciosas, llegando hasta
negar al Señor que los rescató, y atraerán sobre sí una repentina
ruina. 2 Muchos les seguirán en sus liviandades, y, por causa de
ellos, será blasfemado el camino de la verdad. 3 Llevados de la
avaricia, harán de vosotros mercadería con palabras mentirosas,
pero su condenación, ya antigua, no tardará, su ruina no se re-
trasará.

El apóstol comienza poniendo en guardia a sus lectores contra ciertos maestros engañosos, que por su mala vida y su espíritu de avaricia arrastran a otros al mal. Por lo cual serán terriblemente castigados. Del mismo modo que en Israel hubo falsos profetas[2] al lado de los auténticos profetas, así también sucederá entre los cristianos. Surgirán *falsos doctores* (v.1), que se esforzarán por alejar a los fieles de Cristo. Estos falsos maestros ya habían comenzado a esparcir sus errores, pero San Pedro[3] habla de ellos en futuro *(= introducirán)* porque sabía que pronto se lanzarían sobre el rebaño de Cristo con mayor furor. Por medios hipócritas *introducirán sectas perniciosas*, es decir, esparcirán falsas doctrinas para sembrar entre los fieles la confusión, y así originar *partidos* que se combatan entre sí. Por su escandalosa conducta moral, que va a la par de su enseñanza doctrinal, *han llegado hasta negar al Señor, que los rescató* (v.1) por medio de su muerte reparadora, obteniendo así sobre ellos derecho de dominio. Ahora estos ingratos se rebelan contra El y reniegan de El. Semejante revuelta *atraerá* sobre ellos *una repentina ruina*. El autor sagrado no nos dice en qué sentido *niegan al Señor*. Es posible se refiera a la negación de la parusía, o segunda venida de Cristo.

[1] 3,1-10.
[2] Cf. Jer 7,8; 14,14; Dt 13,1-6; Ez 13,9; Zac 13,2s.
[3] Cf. también 1 Tim 3,1ss

El mal ejemplo de los falsos doctores será contagioso. Muchos de los fieles *seguirán sus liviandades* (v.2). El autor sagrado, más bien que de doctrina, parece hablar de una desviación de las costumbres, como se ve por lo que dice en los v.10-22. También la epístola de Judas denuncia la inmoralidad de los herejes [4]. La mala conducta de estos cristianos será causa de escándalo para los paganos, y la doctrina cristiana, *camino de verdad* [5], será motivo de escarnio y blasfemia para los no cristianos, porque verán que no da los frutos que se esperaban de ella. ¡Qué obstáculo tan grande al apostolado es la corrupción de los miembros de una Iglesia para la cual la santidad de costumbres debe ser la señal auténtica de la obra de Dios! [6]

El celo de estos falsos doctores es un celo interesado. Se dejan llevar de la *avaricia* (v.3). Con sus doctrinas tratan de explotar a los fieles y de enriquecerse a expensas de ellos. La avaricia es la nota característica de los falsos apóstoles; en cambio, el desinterés es la nota del verdadero apóstol. Este será el criterio más tarde para determinar y distinguir los verdaderos de los falsos profetas. «Si pide dinero—dirá la *Doctrina de los doce Apóstoles*—, es un falso profeta» [7]. Sabemos con qué cuidado San Pablo evitaba todo aquello que pudiera parecer interés material y personal [8]. Esa actividad de los falsos apóstoles podría hacer creer a los fieles que la justicia divina no vigila. Sin embargo, la verdad es que su condenación ya hace tiempo que está decidida, y llegará en el momento establecido [9].

Las lecciones del pasado. 2,4-10

4 Porque, si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el juicio; 5 ni perdonó tampoco al viejo mundo, sino que sólo guardó al octavo, a Noé, para pregonero de la justicia cuando trajo el diluvio sobre el mundo de los impíos; 6 y a las ciudades de Sodoma y de Gomorra las condenó a la destrucción, reduciéndolas a cenizas para escarmiento de los impíos venideros, 7 mientras que libró al justo Lot, acosado por la conducta de los desenfrenados en su lascivia, 8 al justo que habitaba entre ellos diariamente y sentía su alma atormentada viendo y oyendo sus obras inicuas... 9 Pues sabe el Señor librar de la tentación a los piadosos y reservar a los malvados para castigarlos en el día del juicio, 10 sobre todo a los que van en pos de la carne llevados de los deseos impuros y desprecian la autoridad del Señor. Audaces, pagados de sí mismos, no temen blasfemar de las potestades superiores.

Nuestro autor prueba ahora con tres ejemplos bíblicos que Dios no dejará de castigar severamente a esos falsos doctores. Del mis-

[4] Jds 4.7.8.13.16.18.23.
[5] Cf. Act 9,2; 18,25; 19,9.
[6] A. CHARUE, o.c. p.491.
[7] *Doctrina de los doce Apóstoles* 11,6 = *Didajé*. Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (BAC, Madrid 1950) p.89.
[8] 1 Cor 9,1-18; 2 Cor 12,13. El ansia de lucro personal era bastante común entre los judíos de entonces, como nos lo atestiguan diversos lugares del Nuevo Testamento (Mt 23,14s; Tit 1,10s; cf. Ez 34,3).
[9] Cf. Jds 4-5.

mo modo que Dios castigó a los ángeles rebeldes (v.4), y a los malvados con el diluvio (v.5), y a Sodoma y Gomorra con la destrucción (v.6.8), así castigará a los falsos e impúdicos apóstoles (v.9-10). La epístola de Judas (v.5-11) presenta un estrecho paralelo con nuestro texto.

El autor sagrado, lo mismo que Judas, se refiere a la antigua tradición del pueblo hebreo, que habla de un pecado de los ángeles y de su castigo. Este pecado fue una falta de soberbia y de rebelión contra Dios, como enseñan San Agustín [10], Santo Tomás [11] y la mayoría de los teólogos. Dios, a causa de este pecado, los *precipitó en el tártaro* (v.4). Este nombre designaba en la mitología griega el lugar subterráneo en que eran atormentados los titanes y los enemigos de los dioses. Después pasó a significar el lugar en donde penan los pecadores, el infierno. *Los entregó a las prisiones tenebrosas* (v.4) [12]. Las tinieblas son el símbolo del sufrimiento y del horror; por el contrario, la luz es el símbolo de la felicidad celestial. Dios *ha reservado* a los ángeles malos *para el día del juicio*, es decir, que, si bien fueron castigados inmediatamente después de rebelarse contra su creador, su condenación solemne ante todo el mundo está reservada al juicio final. Judas, en el lugar paralelo, dice expresamente: «para el juicio del gran día».

El segundo ejemplo de castigos citado por la 2 Pe (no por Judas) se refiere al diluvio (v.5). El diluvio es considerado como la transición entre el *mundo antiguo*, que es destruido, y la constitución del nuevo mundo. Por eso el diluvio es, en las epístolas de San Pedro, el tipo de la renovación esperada [13] y del bautismo [14]. Dios salvó del diluvio sólo al *pregonero de la justicia, Noé*, con otras siete personas (literalmente: *al octavo*). Noé era el octavo contando a su mujer, sus tres hijos y las mujeres de éstos. La bondad de Dios manifestada con Noé y los suyos hace resaltar su severidad para con el pecador impenitente. Noé es llamado *pregonero, predicador de la justicia*, porque tanto con su palabra como con su ejemplo y la construcción del arca habría exhortado a los hombres a la penitencia anunciando el castigo divino [15]. Además, la tradición judía también nos habla de la predicación de Noé [16]. La 2 Pe aludiría a un dato tomado de la *Haggada*, del mismo modo que Judas aludiría a la ascensión de Moisés y a Henoc [17].

El tercer ejemplo sobre la intervención de la justicia divina, que corresponde al segundo de Judas (v.7), es la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gén 19,15ss). También Jesucristo, para mostrar la severidad de los juicios divinos, aduce los ejemplos del diluvio y de la destrucción de Sodoma y Gomorra [18].

Los v.7-8 de 2 Pe hacen contraste con lo que precede. Mues-

[10] *De Civ. Dei* 14,13,1.
[11] *Suma Teol.* 1 q.63 a.2.
[12] Seguimos, con los códices BSAC y los Padres latinos, la lección σειροῖς o bien σιροῖς (S) = «en los abismos», que parece ser la mejor atestiguada.
[13] 3,12-13.
[14] 1 Pe 3,20-21.
[15] Cf. Heb 11,7.
[16] Cf. JOSEFO FLAVIO, *Ant.* 1,3,1; *Oráculos sibilinos* 1,129.150-198. Cf. STRACK-BILLERBECK, vol.3 p.769.
[17] Cf. J. CHAINE, o.c. p.63.
[18] Cf. Lc 17,26-29.

tran la misericordia divina para con el justo. La justicia de Lot se manifiesta en la aflicción que le producía la conducta impúdica y desenfrenada de los sodomitas. El sufrimiento a la vista del pecado es efectivamente lo propio del justo. La literatura rabínica no es, sin embargo, muy favorable a Lot [19]. Con frecuencia lo considera como un libertino y un impío a causa del hecho que nos cuenta el Gén 19,31-38. Sea lo que fuere de esto, lo cierto es que su conducta antes de la destrucción de Sodoma y Gomorra fue irreprensible [20]. También ciertos textos rabínicos consideran a Lot como un justo [21].

Después de la larga prótasis de los v.4-8, llegamos por fin a la apódosis. El autor sagrado termina con un principio general: Dios salva a los justos, como lo hizo con Noé y con Lot, pero se muestra severo con los impíos, como lo hizo con los malvados de la época del diluvio y con Sodoma y Gomorra (v.9). De este modo, el apóstol infundía valor y confianza a sus lectores, que también vivían en medio de graves pruebas materiales y espirituales. Por otra parte, advierte que los impíos no han de hacerse ilusión. Si Dios no los castiga aquí abajo, es porque están reservados para el gran día del juicio, en que serán terriblemente castigados. Sin embargo, el castigo divino no será igual para todos. Los falsos doctores serán castigados de una manera especialísima a causa de su vida escandalosa, pues se dejan arrastrar por los placeres sensuales y la lujuria, imitando a los contemporáneos de Noé y Lot. Esclavos de la carne, *desprecian la autoridad del Señor* (literalmente: «desprecian la *soberanía* divina», v.10). La soberanía de la que nos habla el texto sagrado parece ser la de Jesucristo, que es llamado con frecuencia en la epístola «nuestro Señor» [22].

La conducta de estos doctores licenciosos está llena de audacia, de temeridad y de arrogancia, pues *no temen blasfemar de las potestades superiores* (liter.: *de las glorias*, v.10). Las *glorias* (δόξαι) designarían, según algunos autores (Bigg, Calmes), personas eclesiásticas o civiles constituidas en dignidad. Mas, por el contexto (v.11) y por el lugar paralelo de la epístola de Judas (v.8), se ve que se trata de los ángeles.

El castigo futuro. 2,11-22

11 Cuando los ángeles, aun siendo superiores en fuerza y poder, no profieren ante el Señor un juicio injurioso contra ellas.
12 Pero éstos blasfeman de lo que no conocen, como brutos irracionales, naturalmente destinados a ser presa de la corrupción, perecerán en su corrupción, 13 recibiendo con esto la justa paga de su iniquidad, pues hacen sus delicias de los placeres de cada día; hombres sucios, corrompidos, se gozan en sus extravíos,

[19] Cf. STRACK-BILLERBECK, vol.3 p.769ss.
[20] Cf. Gén 18; 19; Sab 10,6.
[21] S. RAPPAPORT, *Der gerechte Lot:* ZNTW 29 (1930) p.299. El Gén 19,1ss nos habla de su hospitalidad.
[22] 1,8.14.16; 2,20; 3,2.15.18; cf. Jds 8; *Didajé* 4,1. Para San Pablo (Ef 1,21; Col 1,16) soberanía = κυριότης designa un determinado coro de ángeles.

mientras banquetean con vosotros. 14 Sus ojos están llenos de adulterio, son insaciables de pecado, seducen a las almas inconstantes, tienen el corazón ejercitado en la avaricia, son hijos de maldición.
15 Dejando la senda recta, se extraviaron, y siguieron el camino de Balam, hijo de Beor, que, buscando el salario de la iniquidad,
16 halló la reprensión de su propia demencia cuando una muda bestia de carga, hablando con voz humana, reprimió la insensatez del profeta. 17 Son éstos fuentes sin agua, nubes empujadas por el huracán, a quienes está reservado el orco tenebroso.
18 Profiriendo palabras hinchadas de vanidad, atraen a los deseos carnales a aquellos que apenas se habían apartado de los que viven en el error, 19 prometiéndoles libertad, cuando ellos son esclavos de la corrupción, puesto que cada cual es esclavo de quien triunfó de él. 20 Si, pues, una vez retirados de las corruptelas del mundo por el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, de nuevo se enredan en ellas y se dejan vencer, sus postrimerías se hacen peores que los principios.
21 Mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocerlo, abandonar los santos preceptos que les fueron dados. 22 En ellos se realiza aquel proverbio verdadero: «Volvióse el perro a su vómito, y la cerda, lavada, vuelve a revolcarse en el cieno».

¿De qué ángeles se trata en el v.11? En el texto paralelo de Judas son los ángeles buenos; aquí, en cambio, el contexto parece indicar que se trata de los ángeles caídos (cf. v.4). Estos son dignos de reprobación; pero los ángeles buenos, aun siendo superiores, no se atreven a proferir injurias contra ellos. El pasaje paralelo de San Judas (v.9) nos habla del altercado entre el arcángel San Miguel y Satanás, en el cual Miguel no se atrevió a pronunciar contra el diablo ningún juicio injurioso, sino que se limitó a decir: *Que el Señor te reprenda* [23]. Lo que no se atreven a hacer los ángeles buenos respecto de los ángeles malos, lo hacen los falsos doctores, que no *temen injuriar a las glorias.* Tal vez los falsos doctores negaban a los ángeles malos la capacidad de hacer mal.

El apóstol siente repugnancia de estos falsos maestros, comparables a los *brutos irracionales* (v.12). La vida que llevan es como la de las bestias, destinadas a ser capturadas y a perecer. Por eso también ellos terminarán en la perdición. Encenagados en los apetitos de la carne, blasfeman de todo lo que no responde a sus instintos y de todo lo que no conocen, es decir, del poder de los ángeles y de Dios. El placer de estos falsos doctores está en los *grandes banquetes* [24] de cada día, que son para ellos motivo de pecado. Porque asisten a los *ágapes* de la comunidad con la única preocupación de engordar y extraviar a los demás (v.13).

[23] Esta disputa entre Miguel y Satanás estaría tomada, según Orígenes *(De principiis* 3,2,1: PG 11,303), del apócrifo *Asunción de Moisés*, el cual sólo ha llegado a nosotros fragmentariamente. La 2 Pe la sustituye por una afirmación de carácter general.
[24] La lección ἀγάπαις de BA^{2}C^2 Vgta. parece preferible a ἀπάταις de SA^{1}C^{1}KLP, ya que en el texto paralelo de Judas (v.10-12), del que depende 2 Pe, son los falsos doctores que participan en los banquetes de la comunidad. La *Asunción de Moisés* 4,4 también nos habla de «los que buscan los convites a cualquier hora del día».

También pecan los falsos doctores buscando y deseando *la mujer adúltera* (v.14). Todo lo que ven les excita a las pasiones y los lleva a cometer mayores pecados, particularmente incitando con su conducta y sus palabras al pecado *a las almas más débiles.* Jesús enseña en el Evangelio: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» [25]. No es éste sólo su vicio habitual, sino que también conocen todas las habilidades del avaro para amontonar riquezas. Emplean sin ningún escrúpulo todos los medios, incluso los más deshonestos. Por eso la maldición divina se desencadenará sobre ellos en el día de la parusía.

Estas ideas de avaricia y de maldición sirven para introducir muy naturalmente la historia de Balam (v.15-16), al cual se reprochaba la codicia y había sido llamado por Balac para maldecir. Balam es el tipo de los que obran el mal por espíritu de lucro. Su pecado más conocido fue el haber aceptado maldecir a Israel para obtener del rey de Moab una buena suma de dinero [26]. Pero Balam no sólo fue culpable de avaricia y de engaño, sino que también incitó a las mujeres moabitas para que tentaran a los israelitas [27]. Por estos motivos la tradición judía atribuyó a Balam todas las torpezas e hizo de él el prototipo de los condenados [28]. De los ejemplos de Caín, Balam y Coré aducidos por Judas (v.11), la 2 Pe sólo escoge uno: el de Balam [29].

Los falsos doctores hacen sufrir una cruel desilusión a los incautos que esperaban de ellos la verdad y la salvación. Para significar esto, el autor sagrado emplea dos imágenes, tomadas de Judas, v.12-13, con cierta libertad, que insinúan la desilusión de un peregrino sediento (v.17). Jeremías había ya comparado los falsos profetas a cisternas rotas, que no pueden contener el agua [30]. Los falsos doctores, sin poder dar lo que prometen, irán a parar al *orco tenebroso;* en cambio, los justos resplandecerán como estrellas por toda la eternidad [31].

Los v.18-19 precisan en qué consiste la desilusión que se llevarán los secuaces de los falsos doctores. Profiriendo palabras hinchadas de vanidad (v.18), se asemejan a las nubes empujadas por el huracán, que prometen mucho y no dan nada. Sin embargo, logran seducir con el cebo de la sensualidad a los incautos y a los débiles; es decir, a los que se han convertido recientemente del paganismo y que todavía no han conseguido vencer plenamente sus anteriores errores y malos hábitos. Abusando de la predicación cristiana, prometen, bajo el nombre de libertad, una verdadera esclavitud, porque el que no observa la ley moral será esclavo de los vicios (v.19). El vencido se convertía en esclavo del vencedor, según el antiguo derecho de guerra. Los falsos doctores han sido ya vencidos por la corrupción, porque «el que comete el pecado se hace esclavo del

[25] Mt 5,28.
[26] Cf. Núm 22-24.
[27] Cf. Núm 25,1-3; Dt 31,16.
[28] Cf. G. H. Guyot, *Balaam:* CBQ 3 (1941) 235-242.
[29] Parece como si la 2 Pe supusiera conocido el texto de Judas.
[30] Jer 2,13. [31] Dan 12,3.

pecado» [32]. Los falsos profetas se habían dejado vencer por los vicios de la carne [33].

La incorporación a Cristo mediante el bautismo y el conocimiento de la doctrina cristiana libraba a los cristianos de las *corruptelas del mundo* (v.20). Pero, si *de nuevo se enredan en ellas y se dejan vencer*, su situación se hace más crítica que antes [34], porque ya no tienen la excusa de la ignorancia. Mejor les hubiese sido no conocer la verdad cristiana que, una vez conocida, apartarse de ella (v.21); porque su pecado sería menor. Es mejor ser pagano que convertirse en apóstata. La expresión *camino de la justicia* designa la santidad cristiana con todo lo que ella implica, pues esta santidad proviene del conocimiento que se tiene de Jesucristo.

El autor sagrado ilustra con dos proverbios populares lo que había dicho sobre los apóstatas. El primero está tomado de Prov 26, 11: *volvióse el perro a su vómito...* El fiel que vuelve a su vida de pecado se hace tan abominable como el perro que vuelve de nuevo a vomitar. El segundo proverbio no es bíblico, pero se encuentra ya en la leyenda de Ahikar: «la cerda lavada vuelve a revolcarse en el cieno». La comparación con el fiel se refiere al retorno a un estado inmundo del cual había salido. Jesucristo también había empleado la imagen del perro y del cerdo para designar a los adversarios incorregibles [35]. Los autores paganos consideran al perro, y sobre todo al puerco, como símbolo de la mancha moral [36].

CAPITULO 3

El día del Señor. 3,1-18

El autor sagrado ya había hablado de la parusía del Señor (1,16). Ahora vuelve a tratar de nuevo esta cuestión, que era rechazada por los falsos doctores con el fin de atraer más fácilmente a los cristianos a sus inmoralidades. Previene a sus lectores contra estos malvados y los exhorta a esperar la venida del Señor. Esta parte constituye una verdadera apocalipsis de Pedro.

Exhortación a creer en la parusía. 3,1-2

1 Esta es, carísimos, la segunda epístola que os escribo, y en
ella he procurado excitar con mis avisos vuestra sana inteligencia,
2 a fin de que traigáis a la memoria las palabras predichas por los

[32] Jn 8,34. San Pablo, en su epístola a los Romanos 8,21, pone en contraste la libertad de los hijos de Dios con la servidumbre de la corrupción de las criaturas, lo mismo que hace aquí la 2 Pe. Y en la epístola a los Gálatas 5,13 exhorta a no tomar la libertad como pretexto para servir a la carne. Epicteto *(Pláticas* l.2,20,3; 22,31) también llama siervo de sus excesos al hombre vicioso. Cf. Cicerón, *Verr.* 3,22.
[33] Cf. Rom 6,16. Y, sin embargo, los gnósticos afirmaban que para los espirituales, como ellos se creían, no era posible la corrupción (San Ireneo, *Adv. haer.* 1,6,2).
[34] Cf. Mt 12,45; Lc 11,26. El N. T. recalca siempre la gravedad del pecado de apostasía: Lc 9,62; Heb 6,4ss; 10,26; 1 Jn 5,16s.
[35] Mt 7,6.
[36] Cf. Horacio, *Epist.* 1,2,26; Cicerón, *Verr.* 4,24; Varrón, *Res rusticae* 2.

santos profetas y el precepto del Señor y Salvador, predicado por vuestros apóstoles.

Al término de la diatriba contra los falsos doctores, se dirige a los fieles llamándoles *carísimos* (ἀγαπητοί). Lo mismo sucede en la epístola de Judas (v.17). La alusión a una primera epístola (v.1) parece referirse a la 1 Pe. En dicha epístola encontramos insinuado en forma expositiva todo lo que aquí se presenta en forma polémica. En la 1 Pe también se citan los testimonios de los profetas y de los evangelizadores [1]. Se habla del valor salvífico de la pasión de Jesús, de su resurrección y ascensión [2], y se trata de la parusía del Señor [3]. Los destinatarios de la 2 Pe tienen la *inteligencia sana*, es decir, que todavía no han sido contaminados por las doctrinas de los falsos doctores. Sin embargo, el autor quiere ponerlos en sobreaviso y recordarles la enseñanza tradicional para que no sean contaminados.

Ante todo han de tener presente lo que han predicho [4] *los santos profetas... y vuestros apóstoles* (v.2), que han transmitido a los fieles el programa de vida de Cristo. También en la epístola de Judas (v.17) se encuentra una alusión semejante «a las palabras predichas por los apóstoles». La expresión *vuestros apóstoles* no excluye al autor de la epístola de entre ellos. Sin embargo, la generación apostólica aparecerá ya como en el pasado en el v.4. El autor no se presenta, desde luego, como el padre en la fe de los fieles a los cuales escribe. *Precepto* tiene aquí sentido amplio: es la doctrina cristiana (cf. 2,21).

Incredulidad de los falsos doctores. 3,3-4

3 Y, ante todo, debéis saber cómo en los postreros días vendrán con sus burlas escarnecedores, que viven según sus propias concupiscencias 4 y dicen: ¿Dónde está la promesa de su venida? Porque, desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación.

Los fieles han de saber que los esfuerzos de los herejes y *escarnecedores* del nombre de Dios han sido predichos para *los postreros días* (v.3). El pensamiento resulta más claro en Judas (v.18) que en nuestra epístola: los herejes que han de venir han sido anunciados por los apóstoles, los cuales recibieron, a su vez, esta enseñanza del mismo Cristo [5]. Esos herejes serán gentes escarnecedoras que se burlarán de las creencias más santas, con el fin de legitimar su vida licenciosa. Se ríen de la parusía del Señor diciendo: ¿Dónde está el

1 1,10-12.25.
2 1,3-18; 2,4; 3,18-22; 4,1-13; 5,1.
3 1,7-11; 4,5s.11.13; 5,4-10. Es, pues, probable que el autor sagrado se refiera a la 1 Pe, que ya por entonces se había difundido con bastante rapidez entre los fieles y las iglesias. No descartamos tampoco la hipótesis de que se pueda referir a una carta del apóstol, que se ha perdido.
4 El *predixi* de la Vg. es erróneo.
5 Act 20,23-31; 2 Tim 3,1-9; 4,3; cf. Mc 13,22; Mt 24,24. Estos textos se refieren a profecías generales acerca de la aparición de herejías y disensiones antes de la segunda venida de Cristo. Pero nuestro autor bien pudiera referirse a tradiciones orales que no han llegado hasta nosotros.

cumplimiento del prometido retorno de Cristo? Ha pasado toda una generación de creyentes sin ser testigos de esa parusía, y continúan igual todas las cosas, pues la naturaleza no ha sido destruida por ninguna catástrofe, que, según la predicción de Cristo, había de tener lugar antes de su retorno [6]. Luego, si nada ha ocurrido hasta ahora, es muy probable que nada ocurra en el futuro.

Jesucristo había dicho efectivamente que vendría en su gloria, pero sin indicar el momento. El amor que los fieles profesaban a Cristo, sus esperanzas de la retribución y sus deseos de verle les hacían pensar en un retorno próximo, que se manifiesta en toda la primera generación cristiana. También los apóstoles esperaban la parusía, aunque nada enseñaron sobre el tiempo en que sucedería. Sin embargo, con el pasar de los años se sintió la necesidad de disociar la parusía y el juicio final de las esperanzas escatológicas con las cuales eran unidos. Bajo la presión de los hechos se daba un progreso teológico, no en el sentido que cambiase la revelación, sino en cuanto que había que mirar y expresar los datos revelados independientemente de una concepción temporal que no formaba parte de ellos y que resultaba difícil mantener [7].

Los *padres* del v.4 no son los antepasados del Antiguo Testamento, sino los cristianos de la primera generación que habían muerto.

Refutación de los falsos doctores. 3,5-10

5 Es que voluntariamente quieren ignorar que en otro tiempo hubo cielos y hubo tierra, salida del agua y en el agua asentada por la palabra de Dios; 6 por lo cual el mundo de entonces pereció anegado en el agua, 7 mientras que los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los impíos. 8 Carísimos, no se os caiga de la memoria que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día. 9 No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia. 10 Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay.

El hagiógrafo la emprende ahora directamente contra los falsos profetas, que se burlaban de la parusía, y refuta sus errores.

El autor sagrado rechaza primeramente el argumento en que se apoyaban los falsos doctores para negar la parusía: la estabilidad de la naturaleza. El apóstol afirma que en la naturaleza se operó un gran cambio por medio del diluvio (v.5-7), especialmente en lo que se refiere a los hombres. Por el diluvio volvió la tierra al estado en que se halló al principio, antes de la separación de las aguas y de la tierra en el día tercero de la creación. Si los falsos doctores no quie-

6 Cf. Mc 13,19.
7 J. Chaine, o.c. p.83s. Cf. Tertuliano, *De patientia* 2; Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,24,2s.

ren reconocer esta verdad, es que voluntariamente se hacen cómplices de esta ignorancia. La creación y la destrucción operada por las aguas son garantía de la destrucción final que será producida por el fuego.

Para el autor de la 2 Pe el fin del mundo será una inmensa conflagración (v.7.10.12ss). La idea de que el fin del mundo vendría por el fuego parece ser de origen persa. Posteriormente esta concepción se hizo corriente en el mundo greco-romano, de donde pasó a los judíos y cristianos [8].

En este pasaje de la 2 Pe parecen confluir—según Mollat [9]—dos influencias: una especulación filosófica greco-romana, según la cual el mundo terminará abrasado por el fuego, y una concepción bíblica, según la cual el fuego significaría la venida de Dios y el castigo de los malvados. En el Antiguo Testamento, el triunfo de Yahvé va acompañado de un fuego vengador que destruye los enemigos de su causa y alcanza hasta los elementos materiales del mundo. El autor sagrado tal vez aluda en el v.7 a los vaticinios de Isaías: «He aquí que llega Yahvé en fuego, y es su carro un torbellino... Porque va a juzgar Yahvé por el fuego» [10]. Y en otro lugar: «Pasarán los cielos como humo, se envejecerá como un vestido la tierra» [11]. Del fuego en conexión con el juicio hablan también los profetas Miqueas [12], Sofonías [13], Daniel [14] y el salmo 98,3. San Pablo también habla del fuego del juicio [15], y enseña que Jesucristo se manifestará en un incendio de llamas para hacer escarmiento [16]. Los escritos apócrifos judíos también aluden frecuentemente al tema del fuego que destruirá y renovará el universo [17]. Otro tanto sucede con los escritos cristianos en donde se trata este tema [18].

A continuación (v.8) el autor sagrado responde a la pregunta sarcástica de los falsos doctores: *¿Dónde está la promesa de su venida?* (v.4). Para Dios no hay tiempo, pues todo está presente en su mente, y, por consiguiente, las distinciones temporales que nosotros establecemos no tienen sentido en los planes divinos. La dilación es una prueba de la paciencia de Dios, como dice San Agustín, porque no quiere que nadie perezca, sino que todos tengan tiempo para arrepentirse (v.9) [19]. El apóstol se inspira en el salmo 90,4: «Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche». La literatura rabínica pretende descubrir en este salmo conclusiones sobre la duración de los tiem-

[8] Cf. J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la 2 Pe*: RB (1937) 207-216; J. PLESSIS, *Babylone et la Bible*: DBS I 716-736. Para comprender la idea de la 2 Pe hay que tener presente que la tierra había emergido de entre las aguas por la acción del espíritu de Dios (Gén 1,2.9). Con el diluvio la tierra vuelve a ser cubierta por las aguas (Gén 7, 11), con lo que retorna en cierto modo al caos primitivo. De este segundo caos le saca la acción del viento *(pneuma)* enviado por Dios (Gén 8,1). Es en este sentido en el que se puede hablar de una nueva creación.

[9] En DBS IV 1379.

[10] Is 66,15s.

[11] Is 51,6; cf. Is 65,17; 66,22.

[12] 1,4.

[13] 1,18; 3,8.

[14] 7,9-10.

[15] 1 Cor 3,13-15.

[16] 2 Tes 1,7s. La *Vida de Adán y Eva* 49 (s.1) habla de dos juicios, uno por el agua y el otro por el fuego. Cf. *Oráculos sibil.* 4,173s.

[17] Cf. STRACK-BILLERBECK, III p.775.

[18] HERMAS, *Vis.* 4,3,3 (FUNCK, I 464); *Apoc. Petr. aetiop.* 5; SAN JUSTINO, *Apol.* I 20,4.

[19] 1 Tim 2,4; cf. Ez 18,23.

pos mesiánicos y sobre el fin del mundo [20]. También los milenaristas se sirvieron de este texto de la 2 Pe para apoyar sus doctrinas sobre el milenio de felicidad en este mundo. Sin embargo, el apóstol no dice absolutamente nada sobre el milenio, sino que se limita simplemente a aplicar al caso concreto el pensamiento del salmista, el cual niega toda medida entre la eternidad de Dios y el breve tiempo de nuestra vida.

El Señor es paciente, pero debemos prevenirnos contra la presunción y no diferir demasiado el arrepentimiento, porque *vendrá el día del Señor como un ladrón* (v.10). Es una imagen bíblica muy expresiva para describir el día de la venida del Señor. Había sido empleada por Jesús [21], y lo será después por la tradición [22]. En aquel día, el universo desaparecerá y serán consumidos los cielos, los astros (στοιχεῖα), la tierra con todo lo que en ella hay.

La escatología judía admitía la caída de los astros [23] como uno de los elementos característicos del día del Señor. El fuego celeste *abrasará*, penetrará todas las cosas para purificarlas y ponerlas al descubierto. En la escatología de los primeros siglos tanto judía como cristiana, el fuego tenía una parte preponderante en la conflagración final [24]. San Pablo mismo, en 1 Cor 3,10-15, afirma que en aquel día las obras de cada uno serán probadas por el fuego y quedarán de manifiesto.

Exhortación a prepararse convenientemente para ese día. 3,11-16

**11 Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis
ser vosotros en vuestra santa conversión y en vuestra piedad,
12 en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los
cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, abrasados, se
derretirán? 13 Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y
otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la
promesa del Señor. 14 Por esto, carísimos, viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e
irreprochables delante de El, 15 y creed que la paciencia del Señor es para nuestra salud, según que nuestro amado hermano
Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida. 16 Es lo mismo que hablando de esto enseña en todas sus
epístolas, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia,
que hombres indoctos e inconstantes pervierten, no menos que
las demás Escrituras, para su propia perdición.**

La idea de la parusía y de la caducidad del mundo ha ejercido siempre un grande influjo sobre la espiritualidad tanto judía como cristiana [25].

[20] Cf. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (París 1909) 186-209; STRACK-BILLERBECK, III p.773s.

[21] Mt 24,42-44; Lc 12,38-40.

[22] 1 Tes 5,2; Ap 3,3; 16,15.

[23] Cf. Is 34,4; Jl 2,10s; 3,15; Mt 24,29; Ap 6,12ss.

[24] Cf. Mt 3,11; 11,3.16.

[25] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Test.* (München 1954) p.127-34.

El autor sagrado resume lo que acaba de decir y saca una conclusión práctica. Puesto que el mundo presente está destinado a desaparecer y el día del Señor vendrá de repente como un ladrón, hay que estar preparados llevando una vida santa. Los plurales «in sanctis conversationibus et pietatibus» (Vgta.) indican las múltiples manifestaciones de la santidad y de la piedad que han de resplandecer en toda la conducta de los cristianos. Viviendo santamente, los cristianos podrán esperar con confianza el día del Señor; y, al mismo tiempo, completarán el número de los elegidos, y así acelerarán la hora de la venida del Señor [26]. El Señor espera pacientemente y difiere su retorno para dejar tiempo a los culpables al arrepentimiento [27]; porque cuanto mayor sea el número de los fieles, más pronto vendrá el Señor (v.12). Seguramente el autor sagrado alude a la idea difundida en los ambientes judíos, según la cual la aceleración o retardo de los tiempos mesiánicos dependía de los méritos o pecados de Israel [28].

La catástrofe cósmica es, sin embargo, motivo de alegría para los fieles que la esperan y la aceleran con el deseo y la oración. Más allá de la tragedia y de la prueba, entrevén la transfiguración del universo. El mundo futuro será un mundo en donde la justicia y la santidad habitarán (v.13). Estas mismas ideas las encontramos en Is 65,17; 66,22. San Pablo también presenta a la naturaleza como una persona que espera con inquietud la transformación [29]. Y San Pedro, en un discurso de los Hechos de los Apóstoles [30], habla de «la restauración de todas las cosas».

Si los cristianos esperan este mundo nuevo, deben comportarse de tal manera que sean hallados por el Señor en una disposición moral y espiritual tal que les permita entrar en él (v.14). La espera de la parusía era un poderoso motivo de santificación [31]. Además, los fieles han de ver en el retardo de la parusía una prueba de la voluntad salvífica universal de Dios, que espera para que todos se enmienden y practiquen la virtud (v.15). El apóstol confirma su exhortación con la autoridad de San Pablo, que había enseñado la misma verdad en una epístola enviada a los mismos destinatarios de la 2 Pe. ¿De qué epístola se trata? La epístola a los Romanos [32] y la 1 a los Corintios [33] hablan de las numerosas gracias de conversión que el Señor da a los elegidos; pero no es probable que la 2 Pe haya sido escrita a los cristianos de Roma o de Corinto. Es difícil determinar con precisión de qué carta se trata. La mayor parte de los comentaristas están acordes en admitir que se alude o bien a Colosenses [34], en donde se encuentra una sentencia análoga a la

[26] Cf. U. HOLZMEISTER, *Num et quomodo docente S. Petro (Act 3,19s; 2 Pe 3,12) parusiam accelerare possimus:* VD 18 (1938) 299-307.
[27] Cf. v.9.
[28] Cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme* vol.1 p.379ss; A. CHARUE, o.c. p.500; DE AMBROGGI, o.c. p.195.
[29] Rom 8,19-22; cf. 1 Cor 7,31. Ver A. COLUNGA, *El cielo nuevo y tierra nueva:* Sal 3 (1956) 485-492; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Gravitación escatológica del Cosmos en el N. T.* en XIV SemBibEsp (Madrid 1954) 103-127; A. VIARD, *Expectatio creaturae (Rom 8,19-22)*: RB 59 (1952) 337-354.
[30] 3,21.
[31] J. CHAINE, o.c. 93.
[32] 2,4-10; 9,22ss.
[33] 1 Cor 1,7-8.
[34] 1,22ss.

de San Pedro, o bien a Efesios, en la cual se dan varias exhortaciones a la santidad [35]. Algunos autores creen que se trata de una epístola perdida [36].

El autor de la 2 Pe habla de Pablo como de un *amado hermano* (v.15), en el cual reconoce el carisma de *la sabiduría*. Esta sabiduría tal vez se refiere a un conocimiento extraordinario de los misterios revelados. Pero como el v.16 reconoce el carácter sagrado de los escritos de Pablo, es muy posible que podamos ver en esa sabiduría, que dirigía al apóstol cuando escribía, el carisma de la *inspiración* divina.

Después de aludir a una epístola determinada de San Pablo, el autor de la 2 Pe habla de las demás cartas del Apóstol de los Gentiles, en donde exhorta a la santidad, a la preparación para la parusía (v.16). Los falsos doctores debían de apoyarse en San Pablo cuando prometían la libertad [37]. A lo cual replica el autor de la 2 Pe diciendo que Pablo enseñaba lo mismo que él en *todas sus epístolas*. La expresión *todas sus epístolas* no significa necesariamente que el autor de la 2 Pe conociese todo el *corpus paulinum* actual. Puede referirse a todas las cartas conocidas entonces por el autor de la 2 Pe y por los destinatarios de esta epístola. Existía ya, por consiguiente, una *colección paulina*, sin que podamos decir cuántas cartas contenía. Este detalle de la 2 Pe es de gran importancia, porque nos hace conocer que en las diversas Iglesias se comenzaron a recoger, desde muy temprano, los escritos de los apóstoles. Es el comienzo del canon del Nuevo Testamento.

En esas cartas de San Pablo, reconoce el autor de la 2 Pe, se encuentran *puntos de difícil inteligencia*, que gentes ignorantes de la verdad evangélica y mal fundamentados en la fe pervierten (v.16). De este modo la palabra de Dios sirve para perder las almas. Los textos torcidamente interpretados por los falsos doctores serían probablemente los que tratan de la Ley y de la libertad cristiana y los que hablan de la parusía, que eran obscuros por naturaleza [38]. Se formula aquí implícitamente el principio de hermenéutica escrituraria según el cual la interpretación de las Escrituras no puede ser abandonada al sentir de cada uno. El trato que dan esos falsos doctores a las epístolas de San Pablo es el mismo que dan a las *demás Escrituras* (v.16). La expresión τὰς λοιπὰς γραφὰς designa el Antiguo Testamento. Por aquí se ve que la 2 Pe coloca las epístolas de Pablo al mismo nivel de las Escrituras. Y demuestra que nuestro autor considera las epístolas paulinas en el mismo plano de autoridad y dignidad que las Sagradas Escrituras. En toda la literatura judía y cristiana, la *Escritura* o *Escrituras* designan los escritos sagrados y normativos, los escritos inspirados, en cuanto que fueron

[35] Cf. 1,5-14; 4,30; 5,5s.
[36] Cf. RB (1902) 573ss. El P. C. SPICQ, *Les Epîtres pastorales* (París 1947) p.XCV, cree que aquí se cita explícitamente un pasaje de 1 Tim 1,16.
[37] 2 Pe 2,19. El autor sagrado no nos dice cuáles eran los puntos doctrinales difíciles de entender y que los falsos doctores interpretaban mal. Tal vez se refiera a la doctrina paulina sobre la libertad de la Ley.
[38] Cf. 2 Tes 2,5.

compuestos bajo la inspiración del Espíritu Santo [39]. Este versículo 16 de la 2 Pe implica implícitamente la doctrina eclesiástica de la canonicidad y de la inspiración de as epístolas paulinas y de todo el Nuevo Testamento, pues no hay razón alguna para juzgar de otro modo los escritos de los demás apóstoles.

Exhortación y doxología final. 3,17-18

17 Vosotros, pues, amados, que de antemano sois avisados, estad alerta, no sea que, dejándoos llevar del error de los libertinos, vengáis a decaer en vuestra firmeza. 18 Creced más bien en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y salvador Jesucristo. A El la gloria así ahora como en el día de la eternidad.

El autor sagrado vuelve, en la advertencia final, sobre el pensamiento del v.14; y recomienda a los fieles vigilar para no ser seducidos por los falsos doctores (v.17), y crecer en el conocimiento y en la gracia de Dios.

Los lectores de la 2 Pe estaban siempre en peligro de ser seducidos por los falsos doctores que interpretaban torcidamente las enseñanzas apostólicas. Por eso el autor sagrado les dice que deben permanecer *firmes* en la fe profesada, guardando intactos los principios de su vida cristiana. Han de esforzarse, además, por *crecer en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo* (v.18). La vida cristiana no es algo estático, sino que debe crecer cada día en gracia y en conocimiento de Dios. Al principio de la epístola, el autor deseaba esta gracia y conocimiento a sus lectores [40]. Ahora termina con el mismo pensamiento en forma de *inclusio* semítica.

La carta se concluye con una doxología a Cristo que recuerda la de 1 Pe 4,11. En este último versículo de la 2 Pe se afirma claramente la divinidad de Cristo.

[39] Cf. 1,21.
[40] 1,2.

PRIMERA EPISTOLA DE SAN JUAN

INTRODUCCION

Autenticidad y canonicidad de la epístola

a) *Testimonio de la tradición.*—Las tres epístolas de San Juan presentan, sin duda alguna, grandes semejanzas con el cuarto evangelio. Las analogías son evidentes en lo referente a la doctrina, al vocabulario y al estilo. Estos escritos nos muestran un mundo de ideas y un lenguaje que sólo ha hablado y escrito San Juan Apóstol. Un lenguaje sencillo y sublime, al mismo tiempo que transmite un mensaje de verdad, de luz, de pureza y de amor. Toda la ideología teológica es de San Juan [1].

Por este motivo, la mayoría de los escritores admiten que el autor de los escritos joánicos es el mismo San Juan Apóstol. Y para los que admiten que el cuarto evangelio es obra de San Juan Apóstol no hay ninguna dificultad en reconocer que también San Juan Apóstol es el autor de estas epístolas. Esto mismo se deduce del acuerdo frecuente entre los argumentos internos de dichos escritos y los testimonios más antiguos de la tradición.

En efecto, entre las epístolas católicas, la primera epístola de San Juan es, con la 1 Pe, la mejor atestiguada por la tradición. Era ya conocida y recibida en un círculo bastante amplio a mediados del siglo II después de Cristo. Y algunos de los testimonios provienen de iglesias bastante distantes de la iglesia a la cual San Juan dirigió inmediatamente su carta.

El testimonio más antiguo es el de San Policarpo († 155), discípulo del mismo San Juan, que en su *Epístola a los Filipenses* [2] alude claramente a 1 Jn 4,2-3, y también a 2 Jn 7. Eusebio [3] afirma que Papías había utilizado la 1 Jn. También es muy probable que la haya conocido San Justino († entre 163-167), como se ve por las citaciones o reminiscencias que se encuentran en sus obras [4]. Al final del siglo II o comienzos del siglo III tenemos el testimonio *explícito* del *Fragmento de Muratori* (lín.26-31), que cita el comienzo de la 1 Jn 1,1-4. También se encuentra en las antiguas versiones, como la Vetus Latina (s.II). Es atribuida a San Juan explícitamente por San Ireneo († 203) [5]. Clemente Alejandrino († 211) comentó la 1 Jn en las *Hypothyposeis* y atribuye muchas veces la epístola al apóstol Juan en sus *Stromata* [6]. Dionisio de Alejandría se funda en la 1 Jn para hacer observaciones críticas acerca del Apocalipsis [7].

[1] Cf. R. M. Díaz, *Les epistoles catòliques*, en *La Biblia de Montserrat* vol.22 p.164.
[2] 7,1: PG 5,1012.
[3] *Hist. Eccl.* 3,39,17: PG 20,300.
[4] Cf. *Apologia* I 32,8=1 Jn 2,11; 3,9; *Apologia* II 6,5=1 Jn 3,8; *Diál. con Trifón* 123, 9=1 Jn 3,1.22; 2,3; 5,3.
[5] *Adv. haer.* 3,16,5,8: PG 7,925.927.
[6] *Stromata* 2,15,66; 3,4,32; 5,44; 6,45.
[7] Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,25,7-8.

También es atribuida a San Juan por Tertuliano († 245)[8] y por Orígenes († 254)[9]. Por eso, dice Eusebio que, además del cuarto evangelio, la 1 Jn es recibida por todos como auténtica[10]. De igual modo, San Jerónimo afirma que era considerada como canónica por todos los hombres competentes de la Iglesia[11]. Y lo mismo enseña, todavía con mayor energía, San Agustín[12].

Se encuentra asimismo en todos los cánones de las diversas iglesias, tanto orientales como occidentales: así lo demuestran el canon de Mommsen; el canon que nos han transmitido Orígenes y San Atanasio; el canon de Eusebio; el de los concilios de Africa de fines del siglo IV (Hiponense, Cartaginense III y IV) y la *Epístola a Exuperio*, del papa Inocencio I.

b) *Semejanzas con el cuarto evangelio*.—Las pruebas de crítica interna que confirman la atribución de 1 Jn al mismo autor del cuarto evangelio, son igualmente abundantes y convincentes. Las semejanzas entre ambos escritos, en lo referente al estilo, a la estructura de las frases, a la repetición de locuciones joánicas, al vocabulario, a la teología, son muy estrechas y acentuadas. «El parentesco es tan estrecho—dice Vogels—cuanto es posible: ambos escritos son todavía más *hermanos* que no lo son, entre ellos, Lc y Act, 1 y 2 Tes, Gál y Rom, Ef y Col. La semejanza es tal, que debe provenir no sólo del mismo ambiente, sino de la misma pluma»[13].

La fraseología de la 1 Jn es muy parecida a la del cuarto evangelio. Existen frases semejantes en ambos que no se encuentran en otros escritos del Nuevo Testamento: *hacer la verdad; dar testimonio de; permanecer en Dios, en el Hijo, en el Padre* (en sentido místico); *haber nacido de Dios, de la verdad, del mundo, del diablo; guardar los mandamientos, la palabra*... Se encuentran frases enteras semejantes en 1 Jn y en Jn[14].

El estilo también es, en uno y otro escrito, de carácter semítico muy acentuado: proposiciones que comienzan por *todo* o por καί, como en hebreo; tendencia al paralelismo, a la antítesis y a la «inclusio». El estilo también parece demostrar que el autor de la 1 Jn y el del cuarto evangelio es el mismo. W. F. Howard[15] ha mostrado, en contra de C. H. Dodd[16], que las concordancias de estilo y vocabulario son tan frecuentes y unánimes, que no se puede dudar de la unidad de autor. Las diferencias existentes son de poca importancia, y menos frecuentes que entre las mismas cartas de San Pablo.

Las ideas doctrinales principales manifiestan también un estrecho parentesco. En ambos escritos, Cristo es llamado *Logos*,

[8] *Adv. Prax.* 15; *Scorp.* 12; *Adv. Marc.* 5,16.
[9] *In Iob* 5,3, citado por EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25,10: PG 20,584; *In Iesu Nave* 7,1.
[10] *Hist. Eccl.* 3,24,17: PG 20,268.
[11] San Jerónimo dice textualmente: «ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probari» (*De viris illustr.* 9: PL 23,655).
[12] *In 1 Io* 4,8; *De doctrina christ.* 2,8.
[13] *Einleitung in das N.T.* p.232.
[14] Compárense, por ejemplo, 1 Jn 1,6 con Jn 12,35; 1 Jn 1,8 con Jn 8,44; 1 Jn 2,15 con Jn 5,42; 1 Jn 4,16 con Jn 6,69; 1 Jn 5,9 con Jn 5,34. Cf. CHAINE, o.c. p.104ss.
[15] W. F. HOWARD, *The Common Authorship of the John Gospel and Epistles*: JTS 48 (1947) 12-25.
[16] C. H. DODD, *The First Epistle and the Fourth Gospel*: BJRL 21 (1937) 129-56.

Monogenes, Salvador[17]. Se insiste especialmente sobre su venida en la carne y se afirma que logró borrar el pecado mediante su encarnación[18]. La conversión al cristianismo es considerada como un nuevo nacimiento, como un paso de la muerte a la vida. Se encuentran las mismas antítesis: luz y tinieblas, verdad y mentira, vida y muerte, amor y odio, Dios y el mundo, los hijos de Dios y los hijos del diablo, los discípulos y el mundo. Se da mucha importancia a la caridad o amor fraterno, llamado mandamiento nuevo. La 1 Jn y el cuarto evangelio dan gran relieve al oficio de iluminador atribuido al Espíritu Santo[19]. Por todo lo cual podemos concluir que en los puntos esenciales—en el terreno doctrinal—coinciden plenamente la 1 Jn y el cuarto evangelio.

c) *Diferencias de la 1 Jn con el cuarto evangelio*.—Por otra parte, entre ambos escritos existen diferencias importantes, que han hecho dudar a algunos autores sobre su unidad (J. Reville, J. Wellhausen), y a otros les han llevado a negarla (C. H. Dodd). Algunas expresiones características del cuarto evangelio no se encuentran en la 1 Jn: *nacer de arriba, ser de abajo, juzgar y juicio, Espíritu Santo, Escritura y Ley* (en el sentido de Sagrada Escritura), *salvar y salvación, gloria y glorificación, perder y pérdida, buscar, enviar*. Por el contrario, ciertos términos propios de la 1 Jn no son empleados por el cuarto evangelio: *negar el Padre, negar el Hijo, tener el Padre, tener el Hijo, comunión, parusia, propiciación, germen de Dios, anticristo, victoria, mensaje, unción*. Además, el estilo de la 1 Jn es bastante menos semítico que el del evangelio.

Por otra parte, el nombre de Paráclito, dado en el cuarto evangelio al Espíritu Santo, es atribuido en la 1 Jn a Cristo[20]. En la epístola se espera la llegada de la parusía, y esta perspectiva dirige la vida moral[21]. En cambio, en el cuarto evangelio apenas se encuentra semejante idea. La imagen de expiación por la sangre de Cristo[22] no se encuentra bajo esta forma en el evangelio[23].

d) *Conclusión*.—No obstante estas diferencias, creemos que la tesis tradicional se impone fuertemente. La razón es que tiene en su favor el testimonio unánime de la tradición antigua, el peso de las afinidades verbales y, sobre todo, las semejanzas doctrinales. Las enseñanzas teológicas son, en ambos escritos, fundamentalmente las mismas, y las diferencias son más bien secundarias y de poca importancia. Por lo cual sostenemos que el apóstol San Juan es el autor de ambos escritos: 1 Jn y cuarto evangelio.

Las particularidades propias de la 1 Jn se pueden explicar por las diversas circunstancias que motivaron la composición de la carta, especialmente la necesidad de luchar contra los errores doctrinales, que comenzaban a pulular entonces.

[17] 1 Jn 1,1 = Jn 1,1; 1 Jn 5,20 = Jn 1,1; 20,29; 1 Jn 4,9 = Jn 1,18.
[18] Cf. 1 Jn 3,5 y Jn 1,29.
[19] Cf. A. FEUILLET, *Les Épîtres Johanniques*, en *Introduction à la Bible*, de A. ROBERT-A. FEUILLET, II (Tournai 1959) p.695s; A. CHARUE, *Vie, lumière et glorie chez S. Jean*, en Collat. Namurcenses (1935) p.65-77.229-241.
[20] 1 Jn 2,1.
[21] 1 Jn 2,18-28; 3,2ss.
[22] 1 Jn 2,2; 4,10.
[23] Cf. A. FEUILLET, o.c. II p.696s.

Destinatarios de la 1 Jn

La epístola no tiene encabezamiento. Por eso no sabemos con certeza a quiénes fue dirigida. Sin embargo, de la misma 1 Jn se desprende que los lectores debían de tener relaciones muy estrechas con el autor. Llama a sus lectores *hijitos míos* (nueve veces), *carísimos* (seis veces); conoce la firmeza de su fe [24], sus disposiciones íntimas [25], las luchas que han de sostener [26]. La falta de toda indicación concreta de personas y de lugares, que se advierte en la 2.ª y 3.ª epístolas de San Juan, sugiere que la 1 Jn va dirigida a las iglesias de alguna región y no a una comunidad particular. Por otra parte, sabemos que los lectores eran convertidos del paganismo [27] desde hacía tiempo [28] y que estaban expuestos a recaer de nuevo en la mentalidad pagana. Algunos ya habían apostatado abiertamente, convirtiéndose en *anticristos* [29]. Estas defecciones dejaban vestigios dolorosos en la comunidad. Ante esto, San Juan se decidió a intervenir, componiendo una epístola de carácter pastoral para preservar a los fieles de los peligros.

La tradición antigua afirma que San Juan Apóstol pasó los últimos años de su vida en Efeso, en donde escribió el evangelio [30] y desde donde habría desarrollado una intensa labor apostólica [31] en favor de las comunidades cristianas de la provincia proconsular de Asia. A estas mismas iglesias habría dirigido San Juan su primera epístola, así como su evangelio. El elogio que hace la 1 Jn de la fe de los destinatarios corresponde bien a la situación de las iglesias a las cuales van dirigidas las cartas del Apocalipsis [32]. Algunas merecían, sin duda, el ser amonestadas por haber decaído en su fervor primitivo; pero el conjunto era fiel a la ortodoxia.

San Agustín [33] y otros autores latinos antiguos intitulan la 1 Jn de una forma un tanto extraña: *Epistola Ioannis ad Parthos*. Como no sabemos que San Juan haya tenido relación con los partos, los autores tratan de explicar este extraño título de diversas maneras. Para unos existiría la confusión con πρὸς πάντας = *ad omnes*, que presupondría en la 1 Jn una carta encíclica. Para otros, el origen de la confusión habría que buscarlo en el hecho de que Clemente Alejandrino, en su obra *Adumbrationes*, presenta la 2 Jn como escrita πρὸς παρθένους = *ad virgines*. Algún copista habría abreviado la expresión, y, en lugar de πρὸς παρθένους, habría escrito πρός πάρθους = *ad Parthos*. El título así modificado habría pasado de la 2 Jn a la 1 Jn [34].

24 1 Jn 2,20; 3,15.
25 1 Jn 2,12ss.
26 1 Jn 2,26; 4,1.
27 1 Jn 5,21.
28 1 Jn 2,7.24; 3,11.
29 1 Jn 2,19.
30 SAN IRENEO, *Adv. haer.* 3,1,1.
31 Cf. F. M. BRAUN, en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER, vol.10 p.301s.
32 Ap 1,4-3,22.
33 SAN AGUSTÍN, *Quaest. evang.* II 39: PL 35,1353. Lo mismo dicen San Beda Ven. (PL 93,9-10), los comentaristas Posidio, Idacio Claro, Casiodoro (PL 70,1369-1370) y el tratado *Contra Varimadum*, de Virgilio de Thapse (PL 62,359).
34 Cf. J. CHAINE, o.c. p.123-124.

Ocasión y finalidad de la 1 Jn

Es frecuente entre los autores ver en la 1 Jn una carta que habría escrito San Juan para acompañar la publicación del cuarto evangelio y servirle como de *prefacio*. A esto parece aludir el *Canon de Muratori* (lin.27ss) y Clemente Alejandrino [35]. Sin embargo, la mayoría de los autores prefieren ver en la 1 Jn un *suplemento* del cuarto evangelio. Todos, desde luego, reconocen que la 1 Jn está estrechamente vinculada al cuarto evangelio tanto por la época de composición como por su finalidad.

Por la misma epístola se ve que en las Iglesias a las cuales va dirigida habían surgido falsos doctores, falsos profetas, *anticristos* [36], entregados a toda suerte de desórdenes morales, a errores doctrinales. Afirmaban amar a Dios [37], y odiaban a sus hermanos [38]; pero más bien amaban al mundo, porque eran del mundo [39]. Pretendían conocer a Dios con un conocimiento especial y permanecer en El sin observar sus preceptos [40]. Y llegaba su locura hasta considerarse sin pecado [41]. Negaban la encarnación de Cristo [42] y afirmaban que Jesucristo no era el Mesías ni el Hijo de Dios [43]. Rechazaban, por consiguiente, la verdadera redención por la sangre de Cristo derramada realmente en la cruz [44]. Con estas doctrinas trataban de seducir a los fieles. Por eso, San Juan, con el fin de oponerse a estas tendencias corruptoras del verdadero cristianismo, confiesa claramente que Jesús era Hijo de Dios y que había derramado su sangre, que es la que nos purifica de todo pecado y lo constituye en propiciación nuestra y de todo el mundo [45].

¿Quiénes fueron estos falsos profetas y doctores? Algunos escritores antiguos, como San Ireneo [46], creen que San Juan alude en esta carta a los errores de Cerinto. Este enseñaba que Jesús no era el Hijo de Dios, pues el Verbo habría habitado en él sólo transitoriamente. Jesús había nacido—según él—de María y José, conforme al orden natural, y en el bautismo el Verbo había descendido sobre él, permaneciendo con él hasta la pasión, y después le abandonó. Por otra parte sabemos que San Juan se encontró con Cerinto en Efeso [47]. Por eso, tal vez San Juan Apóstol se proponga en esta epístola confutar dichos errores y confirmar a los cristianos en la fe. Otros autores, como Bonsirven y Schnackenburg [48], piensan que San Juan combate en su primera epístola las diversas formas de gnosticismo, que ya habían comenzado a difundirse a fines del siglo I y que se desarrollarán plenamente en el siglo II.

La finalidad de la 1 Jn es, por lo tanto, la misma que la del cuarto

35 En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,25.
36 1 Jn 2,18; 4,1.
37 1 Jn 4,20.
38 1 Jn 2,9-11.
39 1 Jn 2,15; 4,5.
40 1 Jn 2,4-6.
41 1 Jn 1,8.
42 1 Jn 4,2s.
43 1 Jn 2,22; 4,3.14s.
44 1 Jn 5,6.
45 1 Jn 1,7; 2,2; 4,10.
46 *Adv. haer.* 1,26: PG 7,686.
47 Cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* 3,3.
48 R. SCHNACKENBURG, *Herders Theologischer Kommentar zum N.T.* (Friburgo in Br. 1953) p.20; J. BONSIRVEN, *L'Épître première de S. Jean:* Verbum Salutis[2] (París 1954).

evangelio[49]: probar que Cristo es Dios y que en Cristo encontramos la vida eterna y quedamos unidos por medio de El a Dios[50].

Tiempo y lugar de composición

«El tono de la epístola—dice Charue—es el de un anciano que se dirige a generaciones más jóvenes, de un meditativo que ha penetrado profundamente y vivido largamente la revelación del Maestro y la enseñanza de la Iglesia primitiva. Todo, en la doctrina y en su expresión, manifiesta que estamos en la época del cuarto evangelio, sin duda un poco después de la publicación de éste»[51]. La razón es que los temas teológicos que se encuentran en la 1 Jn están más desarrollados que los del evangelio e incluso parece que el autor de la epístola supone conocido el evangelio por sus lectores. La 1 Jn ha de ser considerada como uno de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento. Es una obra de larga maduración y meditación, en donde están reunidos los datos esenciales del dogma, de la moral y de la mística cristiana[52].

La composición de la 1 Jn habría que colocarla en una época posterior a la redacción del Apocalipsis, porque la situación creada por la herejía parece haber mejorado en la epístola con relación al Apocalipsis[53]. La fecha de composición, por consiguiente, se podría fijar entre la redacción del Apocalipsis (entre 90-96) y la muerte de San Juan (hacia el 100).

Como lugar de composición suele señalarse Efeso, la ciudad en donde vivió y murio el apóstol. Sin embargo, no existen argumentos positivos.

Doctrina de la 1 Jn

La 1 Jn puede considerarse como un resumen de la teología de San Juan. Merece ser tenida como el prototipo de la teología espiritual cristiana. La riqueza doctrinal de esta epístola es notable. El apóstol expone en forma práctica las verdades más importantes del Evangelio, que le sirven de base para su instrucción moral.

Para San Juan, *Dios* es luz[54]. Los cristianos han de caminar en esta luz si quieren tener comunión con El[55]. Dios es santidad[56]. Para ser hijos de Dios hay que evitar el pecado y ser santos[57]. Dios es amor[58]. Y para participar del amor de Dios es necesario amar a los demás cristianos[59].

Jesucristo es el punto central de su doctrina: El es el Verbo que se manifestó al mundo[60]; El es el Hijo de Dios, el Unigénito, el Verbo de vida[61]. El que niegue esto tendrá el espíritu del anticristo[62]. El Padre envió a su Hijo al mundo para manifestar su amor por la humanidad[63]. Jesucristo se entregó a la muerte para redimirnos[64], nos purificó del pecado por medio de su sangre[65], y se convirtió en nuestra propiciación[66], mereciéndonos la unión con Dios y el poder ser hijos de Dios[67]. En Cristo está la vida eterna, y si nos unimos a El por medio de la gracia, conseguiremos la vida eterna[68].

[49] Cf. 1 Jn 1,3-4; 5,13 y Jn 20,31.
[50] Cf. M. SALES, *Le Lettere degli Apostoli* vol.2 (Turín 1914) p.571.
[51] A. CHARUE, o.c. p.508.
[52] F. M. BRAUN, *Les Épîtres de Saint Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem*[2] (París 1960) p.209.
[53] A. CHARUE, o.c. p.508.
[54] 1 Jn 1,5.
[55] 1 Jn 1,6.
[56] 1 Jn 2,29.
[57] 1 Jn 3,2s.
[58] 1 Jn 4,8.
[59] 1 Jn 4,7.
[60] 1 Jn 1,1-2.
[61] 1 Jn 2,22; 4,9.

En la 1 Jn se insiste particularmente sobre la divinidad de Cristo. Este aparece más trascendente que en el cuarto evangelio. Se le atribuyen todas la prerrogativas del Padre, porque con El tiene una misma naturaleza y actividad.

La 1 Jn también nos habla de *la vida nueva* del cristiano. Los cristianos han nacido de Dios, y son hijos de El[69]. En la vida presente gozan de una íntima unión con Dios, de modo que Dios mora en ellos[70], y después de esta vida verán a Dios tal como es[71]. Los cristianos han de practicar la caridad fraterna[72], porque sin ella no serán hijos de Dios, sino que caminarán en tinieblas[73]. El que no ama a sus hermanos no puede amar a Dios[74].

Lengua y estilo de la 1 Jn

La 1 Jn es considerada como *epístola* por la Vulgata y por la mayoría de los autores antiguos. Sin embargo, hablando en sentido estricto, no es una carta, pues le faltan elementos formales externos propios del género epistolar: el encabezamiento, los saludos iniciales y la despedida. Por otra parte, como la carta contiene trozos parenéticos[75], sería mejor considerarla como una especie de *carta homilética* dirigida a las iglesias del Asia Menor conocidas de San Juan.

El estilo y la lengua de la 1 Jn son muy parecidos a los del cuarto evangelio. El autor sagrado expresa las grandes verdades de la vida divina, sobrenatural, con un vocabulario reducido y una frase muy sencilla. Aunque escribe el griego *Koiné* con suficiente corrección, se advierte inmediatamente que es un semita hablando arameo el que escribe. Esto explica la tendencia al paralelismo y a las antítesis: luz y tinieblas, amor y odio, Dios y el diablo[76]. También emplea la *inclusio*, a la manera semítica[77]. La mayoría de las proposiciones son unidas por καὶ, como se hace en hebreo por medio del *wau;* en cambio, escasean las partículas δέ y γάρ. Las preposiciones varían poco. Emplea sobre todo dos: ἐν y ἐκ. Usa con bastante frecuencia la expresión πᾶς ὁ con el participio, y el artículo seguido del participio (47 veces)[78].

San Juan es un místico contemplativo que imprime significa-

[62] 1 Jn 4,3.
[63] 1 Jn 4,9.
[64] 1 Jn 3,16.
[65] 1 Jn 1,7.
[66] 1 Jn 2,2.
[67] 1 Jn 3,1-2.
[68] 1 Jn 5,11.
[69] 1 Jn 2,29; 3,1; 4,7; 5,1.
[70] 1 Jn 2,5s.
[71] 1 Jn 3,2.
[72] 1 Jn 3,23.
[73] 1 Jn 2,9ss; 3,10.17s.
[74] 1 Jn 4,20.
[75] Cf. 1 Jn 2,15-17; 3,11-24; 4,7-12; 4,19-5,3.
[76] Emplea el paralelismo en 1,5-10; 2,10-11; 4,7-8; la antítesis en 3,7-10; 4,4-6; 5,18-19.
[77] 1 Jn 2,18; 3,9; 5,10.
[78] Se puede ver un estudio muy detallado del léxico y del estilo de la 1 Jn en J. CHAINE, o.c. p.104-113, en donde lo compara con el léxico y el estilo del cuarto evangelio.

ción profunda a las palabras más sencillas. Con una impresionante simplicidad sabe producir efectos admirables y comunicar majestad y grandeza a sus escritos. El paralelismo, la uniformidad de las frases, la repetición de las palabras, la predilección por el estilo directo, la yuxtaposición de sentencias sencillas y precisas, el énfasis que da a ciertas palabras e ideas, todo impresiona vivamente el espíritu y la imaginación del lector [79]. Tiene las ideas fundamentales siempre presentes al pensamiento. A veces las deja para volver después sobre ellas. Es un estilo que progresa en forma que podríamos llamar circular: un estilo de ondas concéntricas, en que las ideas se suceden progresivamente. «Juan—como dice el P. Allo—completa lentamente su idea. Primero la da en conjunto; después la analiza, variando un poco o repitiendo sus expresiones. Se diría que el evangelista no ha agotado jamás sus conceptos, tan vastos son, mientras que son tan restringidos sus medios de expresión» [80]. Por eso, generalmente no hay ilación lógica de pensamiento en la 1 Jn; sin embargo, se puede percibir un desarrollo coherente. La solemnidad y la unción con que está escrita esta epístola hacen que sean impresionantes las amonestaciones del apóstol [81].

Integridad de la 1 Jn

El texto griego ofrece pocos problemas textuales. Sin embargo, la Vulgata nos presenta un pasaje que plantea un grave problema de crítica textual. El texto suena así: «Quoniam tres sunt qui testimonium dant *in caelo: Pater, Verbum et Spiritu Sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra:* Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt» [82]. Las palabras subrayadas han recibido el nombre de *Comma Ioanneum.* Este texto no se encuentra en ningún manuscrito griego, excepto en cuatro tardíos. Falta también en todas las versiones orientales antiguas. Y aunque se encuentra en la mayor parte de los manuscritos latinos, sin embargo, falta también en los mejores y más antiguos Mss de la Vetus Latina y de la Vulgata. Los códices más antiguos de la Vulgata *(Amiatinus, Fuldensis, Armachanus, Sangermanensis, Vallicellanus)* no tienen el *Comma.* Lo tienen, en cambio, los códices posteriores al siglo IX *(Cavensis, Lemovicensis, Complutensis, Toletanus).* Por lo dicho se puede suponer con fundamento que el *Comma* no se leía en la Vulgata primitiva.

Antes de Prisciliano, obispo de Avila († 380), ningún Padre de la Iglesia, sea griego o latino, aduce este texto; lo cual resultaría inexplicable si se hallase en la 1 Jn, ya que lo habrían utilizado, a no dudarlo, en las controversias trinitarias.

La primera atestación segura del *Comma* se encuentra en un escrito priscilianista español llamado el *Liber Apologeticus,* atribuido a Prisciliano por muchos autores [83]; otros, siguiendo a dom G. Morin [84], lo atribuyen a Instancio, discípulo de Prisciliano. En el texto priscilianista los testimonios terrestres están delante de los celestes: «Sicut Iohannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua, caro et sanguis, et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo Pater, Verbum et Spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu» [85]. Después de Prisciliano los tres testimonios celestes son citados frecuentemente en los documentos españoles y africanos.

[79] Cf. R. M. Díaz, o.c. p.167.
[80] E. B. Allo, *Apocalypse*[3] (París 1933) p.CCXVIII.
[81] Cf. H. Willmering, *Epístolas de S. Juan,* en *Verbum Dei* vol.4 (Barcelona 1959) p.440.
[82] 1 Jn 5,7b-8a.
[83] El *Liber Apologeticus* ha sido publicado por Sheps en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 18.

Los estudios modernos sobre la autenticidad del *Comma* llevan a las conclusiones siguientes:

a) El *Comma* no es auténtico, sino una interpolación en el texto latino de la Vulgata. En la Iglesia primitiva era desconocido tanto en Oriente como en Occidente.

b) En Oriente nunca fue aceptado; en cambio, en Occidente, sí. Pero hay que distinguir dos épocas: en la primera época es desconocido por todos los testimonios (Vetus Latina, Tertuliano, San Cipriano, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Lucífero Cal.), excepto en España, en donde comienza a aparecer.

c) En España revistió dos formas: una ortodoxa, a través de la Vetus Latina, y otra con elementos heréticos, bajo la influencia de Prisciliano. La forma priscilianista tal vez dependa de la exégesis alegórica de San Cipriano, sobre los tres testigos terrestres nombrados por San Juan.

d) Al principio debió de ser probablemente una nota marginal existente en los manuscritos latinos de la 1 Jn. Hacia mediados del siglo IV pasó del margen al texto en algún códice de la Vetus Latina copiado en España. En el siglo V entró en la Vulgata, como nota marginal, en la recensión de San Peregrino. En el siglo VII San Isidoro de Sevilla lo trasladó del margen al texto. A partir del siglo XII fue introducido en las demás recensiones de la Vulgata debido a la influencia y difusión del texto hispánico de la Vulgata, a la autoridad de un prólogo a las epístolas católicas atribuido falsamente a San Jerónimo y a la naturaleza teológica del texto, de tanta utilidad para las demostraciones escolásticas [86].

Sobre la autenticidad del *Comma* se comenzó a disputar ya en el siglo XVI. Erasmo de Rotterdam lo suprime en las primeras ediciones de su Nuevo Testamento griego (1516-1519). Pero la controversia se agudizó sobremanera en el siglo XIX cuando todas las ediciones críticas del Nuevo Testamento lo excluían basándose en razones críticas. Muchos católicos, sin embargo, lo defendían, apoyándose en razones teológicas, principalmente en el decreto del concilio de Trento, según el cual han de ser recibidos todos los libros íntegros, con todas sus partes, tal como se leen en el texto de la Vulgata [87].

[84] *Études, Textes, Documents* I (París 1946) 440-444.
[85] *Tractus* 1,4: CSEL 18,6.
[86] A estas conclusiones llega Teófilo Ayuso Marazuela en su trabajo *Nuevo estudio sobre el «Comma Iohanneum», acompañado de la edición crítica del cap. 5 de la primera epístola de S. Juan:* Bi 28 (1947) 83-112.216-235; 29 (1948) 52-76; cf. De Ambroggi, o.c. p.212; M. del Alamo, *Los tres testificantes de la 1 Ep. de Juan:* CultBi 4 (1947) 11-14; DBS 2,67-73; W. Thiele, *Beobachtungen zum Comma Iohanneum (1 Jn 5,7s):* ZNT W 50 (1959) 61-73.
[87] Cf. EB 58-60.

La Iglesia católica, ante las dudas de algunos católicos, respondió con un decreto del Santo Oficio (13 de enero de 1897), en el que declaraba que no se podía negar *tuto* sin peligro, ni siquiera poner en duda la autenticidad del texto de la 1 Jn 5,7. Sin embargo, seis meses después, el cardenal Vaughan, deseoso de pacificar ciertos ambientes ingleses excitados por la decisión del Santo Oficio, obtuvo de personas autorizadas la seguridad de que la Sagrada Congregación no había intentado cerrar el debate [88]. Y, en efecto, varios autores católicos prosiguieron el estudio crítico del *Comma*. El arzobispo de Friburgo, en Brisgovia, concedió el *Imprimatur* para la publicación de una memoria de K. Künstle [89] en la que negaba el origen joánico del *Comma* y lo atribuía a Prisciliano. Las discusiones continuaron. Y, finalmente, el 2 de junio de 1927 el Santo Oficio publicaba una interpretación oficial del decreto de 1897, en la que precisaba: «Este decreto fue dado para frenar la audacia de los doctores privados que se arrogaban el derecho de rechazar enteramente la autenticidad del *Comma* joánico, o, al menos, la ponían en duda con un juicio definitivo. No quiso de ninguna manera impedir que los escritores católicos examinaran el asunto más profundamente y se inclinaran, después de haber ponderado bien en todas sus partes los argumentos con la moderación y prudencia que requiere la gravedad de la cuestión, hacia la sentencia contraria a la autenticidad, con tal de que se mostrasen dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a la cual fue confiado por Jesucristo el encargo no sólo de interpretar las Sagradas Escrituras, sino también el de custodiarlas con fidelidad» [90].

Con esta declaración la controversia quedó resuelta. Y hoy día los exegetas se pronuncian unánimemente en contra de la autenticidad joánica del *Comma*. El decreto del concilio de Trento, que define «sagrados y canónicos los libros íntegros con todas sus partes en la medida en que fueron usados por la Iglesia en el decurso de los siglos y pertenecen a la Vulgata Latina» [91], no se opone a la manera de pensar de los escrituristas. En efecto, la Iglesia griega y las Iglesias orientales nunca admitieron el *Comma*. Y éste no se encontraba en la verdadera Vulgata de San Jerónimo.

Plan de la 1 Jn

Muchas han sido las divisiones propuestas por los autores, sin que ninguna sea satisfactoria. La epístola no sigue un plan lógico, sino más bien analítico. El P. F. M. Braun [92] la divide de este modo: una corta introducción (1,1-4); cuatro grandes temas, que son presentados en dos partes (1,5-2,28 y 2,29-4,6), correspondiéndose paralelamente. Una tercera parte (4,7-5,12), sobre la fuente de la

[88] Cf. RB (1898) p.149.
[89] *Das Comma Iohanneum auf seine Herkunf untersucht* (Friburgo in Br. 1905). Véanse otros trabajos citados por E. Tobac en su estudio *Le Comma Iohannis:* Collectanea Mechliniensia (1930) p.5ss.
[90] EB 136.
[91] EB 60; D 784.
[92] F. M. Braun, *Les Épîtres de Saint Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem*[2] (París 1960) p.210s.

caridad y de la fe, completa las dos anteriores. Sigue la conclusión (5,13) y dos complementos (5,14-17 y 5,18-21).

1) *Introducción:* Testimonio sobre el Verbo, principio y fuente de vida (1,1-4).
2) *Primera parte:* El cristiano ha de caminar en la luz (1,5-2,28).
   Principio: Caminar en la luz (1,5-7).
   a) Romper con el pecado (1,8-2,2).
   b) Observar los mandamientos (2,3-11).
   c) Guardarse del mundo (2,12-17).
   d) Desconfiar de los anticristos (2,18-28).
3) *Segunda parte:* El cristiano ha de vivir como hijo de Dios (2,29-4,6).
   Principio: Vivir como hijos de Dios (2,29-3,2).
   a) Romper con el pecado (3,3-10).
   b) Observar los mandamientos (3,11-24).
   c) Guardarse del mundo (3,13; 4,5-6).
   d) Desconfiar de los falsos profetas (4,1-4).
4) *Tercera parte:* La fuente del amor y de la fe (4,7-5,12).
   a) Hay que amar, pues Dios es amor (4,7-5,4).
   b) Hay que creer, pues no hay nada más grande que el testimonio de Dios (5,5-12).
5) *Conclusión:* Objeto del escrito (5,13).
6) *Apéndices:*
   a) La oración por los pecadores (5,14-17).
   b) Resumen de la epístola (5,18-21).

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

Clemente Alejandrino († 270), *Hypothyposeis* seu *Adumbrationes in 1 et 2 Jn:* PG 9,733-738 (GCS, ed. Stählin, III 206-15); Dídimo el Ciego († 398), *Enarratio septem catholicarum:* PG 39,1775-1812; Teofilacto, *Expositio epistolarum catholicarum:* PG 126,9-84; Ecumenio, *Hypothesis in epistolas catholicas:* PG 119,617-704; *Catenae graecorum Patrum in N. T.* vol.8, ed. de J. A. Cramer (Oxford 1844) p.105-52; San Agustín († 430), *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem:* PL 35,1977-2062; Casiodoro († 578), *Complexiones canonicarum epistolarum septem:* PL 70,1369-1376; San Beda Ven. († 735), *Super epistolas catholicas expositio:* PL 93, 85-124; Martín Legionense o De León († 1221), *Expositio in 1 Jn:* PL 209, 253-298; Esteban Langton († 1226), *Commentarius in 1 Jn* (cf. G. Lacombe et B. Smalley, *Studies on the Commentaries of Steph. Langton:* Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 5 [1930] 1-266; F. Stegmüller, IV n.7924-7926); Hugo de San Caro († 1264), *Postillae in universa Biblia* vol.7 (Lyón 1669); cf. Stegmüller, III n.3761-66; Pedro de Tarantasia († 1276), *Epistolae catholicae*, ed. de M. H. Laurent, *Le bienheureux Innocent V et son temps:* Studi e testi, 129 (Roma 1947); Nicolás Gorran († 1295), *Postillae in universa Biblia* (publicadas en París en 1543 bajo el nombre de Santo Tomás de Aquino); Jacobo de Lausanne († 1322), *Epistolae catholicae* (cf. Stegmüller, III n.3947-49 y 3961-63); Nicolás Lirano († 1349), *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum* (Roma 1471-1472, prima edic.); Dionisio Cartujano, *Commentarii in universae Scrip-*

turae Libros vol.14, 3-64 (Montreuil-Tournail 1901); CARD. CAYETANO (Tomás de Vío, † 1534), *Notae in Epist. I-III Jn., Jud.* (Roma 1532); A. SALMERÓN († 1585), *Disputationes in epist. canonicas. Opera omnia* vol.16 (Colonia 1630); W. ESTÍO († 1613), *Commentaria in epistolas apostolicas* (Douai 1616); B. GIUSTINIANI († 1622), *In omnes epist. catholicas explanatio* (Lyón 1621); CORNELIO A LÁPIDE († 1637), *Comentarii...* (Milán 1870); A. CALMET († 1757), *Commentaire littéraire* vol.8 (París 1726).

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS

G. K. MAYER, *Comm. über die Briefe des Apostels Joh.* (Viena 1851); A. BISPING, *Erklärung der kathol. Briefe* (Münster 1871); H. POGGEL, *Der 2 und 3 brief des Apostels Joh.* (Paderborn 1896); J. E. BELSER, *Die Briefe des hl. Johannes* (Friburgo in Br. 1906); TH. CALMES, *Épîtres catholiques* (París 1907); A. CAMERLYNCK, *Commentarius in epistolas catholicas* (Brujas 1909); J. DE SANTA MARGARITA, *Ensayos de exposición doctrinal sobre Sagrada Escritura: Epístola primera del apóstol San Juan:* EstFranc 6 (1911) 425-427; 7 (1911) 250-255; 8 (1912) 397-400; F. DE LA COT, *Epístolas católicas. Exposición doctrinal* (Barcelona 1921); W. VREDE, *Die Briefe des hl. Johannes* (Bonner N. T. vol.9, Bonn 1932[4]); J. BONSIRVEN, *Épîtres de S. Jean:* Verbum Salutis 9 (París 1935); A. CHARUE, *Les Épîtres catholiques*, en *La Sainte Bible* de L. PIROT, vol.12 (París 1938) p.503-564; J. CHAINE, *Les Épîtres catholiques, 2 Pierre, 1-2-3 Jean, ép. Jude* (París 1939); W. LAUCK, *Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes*, en *Die Hl. Schrift für das Leben erklärt* (Friburgo in Br. 1941); P., DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche de Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, en *La Sacra Bibbia* de S. GAROFALO (Turín-Roma 1949); R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, en HERDER'S *Theol. Kommentar zum N.T.* vol.13,3 (Friburgo in Br. 1953); R. LECONTE, *Épîtres de Saint Jean:* DBS IV 797-815; TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae in Novo Testamento* vol.2 (Roma 1958) p.760-814; A. FEUILLET, *Les Épîtres Johanniques*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, vol.2 p.685-708 (Tournai 1959); F. M. BRAUN, *Les Épîtres de S. Jean*, en *La Bible de Jérusalem* (París 1953); F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, *Epístolas de San Juan*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962) 337-546.

2. ACATÓLICOS

E. HAUPT, *Der erste Brief des Johannes* (Colberg 1870); R. ROTHE, *Der 1 Johannes* (Wittenberg 1878); B. WEISS, *Johannesbriefe*, en MEYER'S *Kommentar* XIV 6 (Göttingen 1899); B. F. WESTCOTT, *The Johannine Epistles* (Londres 1908); H. J. HOLTZMANN-W. BAUER, *Johanneische Briefe*, en *Handkommentar zum N.T.* vol.4,2 (Tubinga 1908); A. E. BROOKE, *The Johannine Epistles*, en *International Critical Commentary* (Edimburgo 1912); G. G. FINDLAY, *Fellowship in the Life Eternal* (Londres 1909); R. LAW, *The Test of Life* (Londres 1909); O., BAUMGARTEN, *Johannes Briefe*, en *Die Schriften des N.T.* de J. WEISS, vol.2 (Göttingen 1918); C. GORE, *The Epistles of St. John* (Londres 1920); A. LOISY, *Le quatrième Évangile. Les Épîtres dites de Jean* (París 1921); H. H. WENDT, *Die Johannesbriefe und das johanneischen Christentum* (Halle 1925); TH. HARING, *Die Johannesbriefe* (Stuttgart 1927); H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, en LIETZMANN'S *Kommentar* vol.15 (Tubinga 1930); F. BUCHSEL, *Die Johannesbriefe*, en *Theol. Handkommentar* vol.17 (Leipzig 1933); F. HAUCK, *Die Kirchenbriefe:* N.T. Deutsch X (Gottingen); C. H. DODD, *The Johannine Epistles*, en The MOFFAT'S *N.T. Commentary* (Nueva York-Londres 1946).

C) Estudios especiales

J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in 1 Jn:* VD 39 (1961) 82-91; M. DEL ALAMO, *El Comma Ioaneo:* EstBib 2 (1943) 75-105; ID., *Los tres testificantes de la primera epístola de San Juan:* CultBib 4 (1947) 11-14; J. BONSIRVEN, *La théologie des épîtres johanniques:* NRTh 63 (1935) 920-944; P. DE AMBROGGI, *La teologia delle Epistole di S. Giovanni:* ScuolCat 76 (1946) 35-42; T. AYUSO MARAZUELA, *Nuevo estudio sobre el «Comma Ioanneum»:* Bi 28 (1947) 83-112.216-235; 29 (1948) 52-76; M. E. BOISMARD, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance nouvelle, d'après la première Lettre de St. Jean:* RB 56 (1949) 365-391; G. BARDY, *Cérinthe:* RB 30 (1921) 344-373; V. BARTLET, *The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St. John:* JTS 6 (1905) 204-216; J. C. BOTT, *De notione lucis in scriptis S. Ioannis:* VD 19 (1939) 81-90.117-122; F. M. BRAUN, *L'Eau et l'Esprit:* RT 49 (1949) 5-30; H. BRAUN, *Literar-Analyse und theologische Schichtung im 1 Iohannes:* ZThK 48 (1951) 262-292; B. BRESKY, *Das Verhältnis des 2 Johan zum 3 Johan* (Münster 1906); R. BULTMANN, *Analyse des 1 Johan:* Festg. für A. Jülicher (Tubinga 1927) p.138-58; ID., *Die kirchliche Redaktion des 1 Johan*, en *Memorial* E. LOHMEYER (Stuttgart 1951) p.189-201; J. CHAPMAN, *The Historical Setting of the Second and the Third Ep. of St. John:* JTS 5 (1904) 357-368.517-537; C. H. DODD, *The First Ep. of John and the Fourth Gospel:* BJRL 21 (1937) 129-156; P. GALTIER, *Le chrétien impecable (1 Jn 3,6.9):* Mél. de Sc. Rel. 4 (1947) 137-154; W. F. HOWARD, *The Common Authorship of the John Gospel and Epistles:* JTS 48 (1947) 12-25; P. W. KEPPLER, *Geist, Wasser und Blut. Zur Erklärung von 1 Johan 5,6-13:* Theologische Quartalschrift 68 (1886) 3-25; J. DE KEULENAER, *De interpretatione prologi 1 Jn 1,1-4:* Collat. Mechlin. 6 (1931) 167-173; K. KÜNSTLE, *Das Comma Ioanneum auf seine Herkunft untersucht* (Friburgo in Br. 1905); A. LEMONNYER, *Comma Johannique:* DBS II 67-73; J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens:* «Vom Wort des Lebens», Festschr. für M. Meinertz (Münster 1951) p.142-151; E. NEBREDA, *La Comma juanista y San Agustín:* Ilustración del Clero 19 (1925) 260-262.268-271.292-294.297-300.321-324; 20 (1926) 20-22.158-161.206-208.239-242.300-302; G. PECORARA, *De verbo «manere» apud Ioan.:* DivThom 40 (1937) 159-171; W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The New Creation in the St. John:* Church Quarterly Review 144 (1947) 52-75; O. A. PIPER, *1 John and the Didache of the Primitive Church:* JBL 66 (1947) 437-451; A. RIVERA, *La redención en las epístolas y en el Apocalipsis de San Juan* (Roma 1939); A., SKRINJAR, *Maior est Deus corde nostro:* VD 20 (1940) 340-350; A. J., SURJANSKI, *De mysterio Verbi incarnati ad mentem B. Ioannis Apostoli* (Roma 1941); B. TREPANIER, *Contribution à une recherche de l'idée de témoin dans les écrits johanniques:* Rev. de l'Univ. d'Ottawa 15 (1945) 5-63; W. G. WILSON, *An Examination of the Linguistic Evidence adduced against the Unity of the First Ep. of John and the Fourth Gospel:* JTS 49 (1948) 147-156; A. ZAHN, *De notione peccati, quam Iohannes in prima epistola docet, commentatio* (Diss., Halle 1872); M. ZERWICK, *Veritatem facere:* VD 18 (1938) 338-341; C. SPICQ, *La justification du Charitable:* Bi 40 (1959) 915-927; W. THIELE, *Beobachtungen zum Comma Iohanneum (1 Jn 5,7s):* ZNTW 50 (1959) 61-73; PH. H. MENOUD, *L'originalité de la pensée johannique:* RThPh (1940) 233-261; CH. MASSON, *Le témoignage de Jean:* RThP (1950) 120-127; I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité:* NRTh 78 (1956) 785-797; ID., *L'impec-*

cabilité du chrétien d'après I *Joh; L'évangile de Jean* (Brujas 1958) 161-177; ID., *La notion de témoignage dans St. Jean:* SPag II 193-208; ID., *L'onction du chrétien par la foi:* Bi 40 (1959) 40ss; J. A. T. ROBINSON, *The Destination and Purpose of the Joh. Epistles:* NST 7 (1960-61) 56-65.

CAPITULO I

INTRODUCCIÓN

Comienza la I Jn con un prólogo en el que se expone el objeto de la epístola. El autor sagrado quiere hablar a los cristianos del misterio de Jesucristo, que se hizo hombre y vino al mundo para dar a los hombres la vida eterna. San Juan mismo fue testigo de la manifestación del Verbo en el tiempo, y ahora quiere dar testimonio de ese acontecimiento extraordinario para que los fieles puedan participar más plenamente de la comunión con Cristo.

Testimonio sobre el Verbo, principio y fuente de vida. 1,1-4

1 Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida,
—2 porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—, 3 lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. 4 Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo.

El prólogo de esta epístola es solemne y majestuoso como el del cuarto evangelio [1] y tiene estrecho contacto con él. El pensamiento central de ambos prólogos—la encarnación del Verbo—es el mismo. También presentan semejanzas en cuanto al fondo y a la forma. Ambos prólogos designan a Cristo con el nombre de *Verbo = Logos;* ambos comienzan con la expresión *al principio;* en los dos se da mucha importancia a la *vida.*

El autor sagrado, contrariamente a la costumbre de los antiguos y de los escritores del Nuevo Testamento, comienza su carta prescindiendo del saludo. También omite su nombre y título, como sucede en el cuarto evangelio, pero afirma su carácter de testigo de la manifestación del Verbo. El comienzo *ex abrupto* da a esta epístola la traza de una homilía.

La introducción de la I Jn constituye un evidente paralelo del prólogo del cuarto evangelio. Presenta de modo más sucinto la misma teología. El autor sagrado quiere hablar de Jesucristo como Verbo de Dios, el cual se encarnó por amor a los hombres. Vino al

1 Jn 1,1-18.

mundo con el fin de procurar la vida eterna a la humanidad. El apóstol va a revelar ahora a sus lectores este gran misterio. *Lo que era desde el principio* (v.1). El pronombre neutro *lo que (quod* = Vulgata) designa la persona del Verbo, y será precisado poco después con las palabras *el Verbo de vida.* San Juan ha querido designar al Hijo de Dios por medio de un giro impersonal y abstracto, porque la persona del Verbo desborda los estrechos moldes de las categorías humanas. Para el discípulo amado la existencia sin principio del Verbo *era* (ἦν) siempre actual.

Evidentemente, San Juan alude a las primeras palabras del cuarto evangelio [2]: «Al principio era el Verbo». El autor sagrado comienza afirmando la eternidad del Verbo, para pasar en seguida a afirmar la divinidad de Jesucristo. El Verbo invisible de Dios se hizo visible un día tomando carne humana. Los apóstoles pudieron *verlo, oírlo, palparlo* y tratarlo con íntima familiaridad. La elección y gradación de estos verbos debe ser consciente y está llena de sentido. La encarnación y aparición del Verbo en figura humana es una extraordinaria revelación que Dios ha hecho a los hombres. Los apóstoles le siguieron y oyeron sus palabras de vida, creyendo firmemente en su divinidad.

San Juan expresa la gran familiaridad que acompañaba al trato cotidiano que tenían los discípulos con el Maestro, afirmando: *nuestras manos palparon al Verbo de vida,* es decir, al *Logos* [3], a la segunda persona de la Santísima Trinidad, en la cual estaba la vida [4], que es comunicada a los hombres. Posiblemente San Juan se refiere a situaciones determinadas en que merecieron ver y tocar de una manera muy especial a Jesucristo [5].

Teniendo en cuenta el paralelo del prólogo del cuarto evangelio, la expresión *Verbo de vida* no se ha de interpretar de la palabra viviente, es decir, del Evangelio, sino del Verbo, persona divina. Se trata del Logos preexistente y eterno, que se encarnó por amor a los hombres.

A continuación el autor sagrado introduce un paréntesis (v.2) para explicar cómo ha podido ver, oír y tocar al Verbo de vida. La *Vida se ha manifestado* en forma sensible en el Verbo encarnado y resucitado, con el cual habían convivido los apóstoles. Las palabras de la I Jn son como un comentario del prólogo del cuarto evangelio, en donde se dice que «en el Verbo estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» [6]. Esta vida es la vida misma de Dios, de la divinidad poseída por el Verbo, descrita aquí como vida [7], que se manifestó en la encarnación para comunicarse a los hombres por la gracia y

2 Jn 1,1.

3 El término *Logos* era ya bien conocido por los fieles y formó parte de la catequesis primitiva antes de ser consignado en la Sagrada Escritura. Sobre el origen del Logos, cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*[7] (París 1947) p.CLXXIII.

4 Cf. Jn 1,4; 11,25; 14,6.

5 El verbo *contemplamos* (ἐθεασάμεθα) tal vez se refiera a ciertos momentos en que San Juan vio a Cristo de un modo más elevado (cf. Mt 17,1-13; Mc 9,1-13; Lc 9,28-36; Jn 1,14. 34; Act 1,11). El *tocar* parece una alusión al caso de Santo Tomás (Jn 20,27), o al momento en que Jesús les dice: «Palpad» (Lc 24,39).

6 Jn 1,4.

7 I Jn 5,20.

luego por la gloria. El Padre es la fuente de la vida y la posee sin limitaciones. El Hijo nos revela esa vida y nos la comunica [8].

El concepto de Vida eterna usado por San Juan para describir la divinidad debía de ser mucho más comprensible para sus lectores que el concepto abstracto de «ser perfectísimo», preferido por los filósofos. La palabra *Vida* es uno de los términos favoritos de San Juan, que emplea frecuentemente tanto en las epístolas como en el evangelio [9].

Cristo, al encarnarse, *nos manifestó* el misterio hasta entonces oculto de la verdadera Vida, que sólo se encuentra en Dios. El Verbo fue la más auténtica manifestación de la esencia oculta de Dios. Pero el Logos se manifestó no únicamente a través de las palabras, sino sobre todo por medio de hechos, de obras, que descubren de un modo especial algo de lo que es la esencia divina [10].

Los apóstoles tuvieron la dicha de *ver* la manifestación de la *vida* divina. Por eso *dan testimonio* de esa verdad, para producir y reafirmar en los fieles la fe en la *vida eterna* (v.2). Cristo es llamado aquí explícitamente *la vida eterna* en cuanto que es el portador de esa vida divina y, al mismo tiempo, el Mediador de esa vida para comunicarla a los hombres. El Verbo es la vida eterna que estaba en el Padre, y se manifestó a los hombres en la persona de Jesús. La *vida eterna* tiene, pues, un sentido personal, lo mismo que en el v.1 el *Verbo de vida*.

San Juan, después del paréntesis en el que ha explicado cómo ha podido ver y oír al Verbo, vuelve a hablar de la realidad misteriosa de la divinidad de Cristo: *lo que hemos visto y oído*, es decir, el Verbo encarnado, *os lo anunciamos* (v.3). San Juan insiste sobre esto porque quiere que sus lectores tengan una fe firme en esta verdad negada por los falsos profetas. La fe en la divinidad de Jesucristo hará a los fieles participantes de la vida divina y les reunirá en una misteriosa comunión vital. De este modo los que no le han visto, ni oído, ni tocado participarán también del gran beneficio que nos ha traído Cristo, o sea *la unión* con Dios. El apóstol escribe no para conseguir *la comunión* [11] que ya posee, sino para hacer participantes a sus lectores de la experiencia de los que vivieron con Cristo, con el fin de introducirlos en el corazón de la unidad cristiana, en la comunión con el Padre y el Hijo. Los apóstoles son el trámite por el cual los fieles pueden conseguir la comunión con las personas divinas.

[8] Jn 5,26.

[9] El término *vida* es empleado 37 veces en el cuarto evangelio y 13 veces en las epístolas joánicas. A propósito de la literatura acerca del concepto de *vida* en San Juan, cf. J. Bonsirven, *Épîtres de Saint Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p.77-78; J. B. Frey, *Le concept de «Vie» dans l'Évangile de St. Jean:* Bi 1 (1920) 37-58.211-239; B. Bardessono, *La «vita eterna» in S. Giovanni:* DivThom (Piacenza) 39 (1936) 15-34.113-142; J. Vosté, *Studia Ioannea* (Roma 1930) p.30-100.

[10] El verbo φανεροῦν = «se ha manifestado», en los escritos joánicos, designa una revelación por medio de hechos principalmente (Jn 2,11; 17,6; 1 Jn 4,9).

[11] El «ut... societas nostra sit cum Patre» de la Vulgata parece querer significar que San Juan escribe para tener la comunión con las personas divinas. Es mejor comenzar un nuevo período con καὶ ἡ κοινωνία y sobrentender εστίν. Cf. S. Muñoz Iglesias, *Concepto bíblico de* κοινωνία: SemBiEsp 13 (Madrid 1954) p.211ss; H. Seesemann, *Der Begriff* κοινωνία *im N.T.:* Suppl. 14 de ZNTW (Giessen 1933).

Tener comunión con Dios significa participar de los bienes divinos, de Dios mismo, mediante la participación de la naturaleza divina por la gracia [12]. Pero el cristiano ha de tener también comunión *con el Hijo* de Dios, *Jesucristo*, pues la unión *con el Padre* sólo se puede alcanzar por medio de su Hijo.

El autor sagrado afirma claramente que Jesucristo es el Hijo de Dios. De esta manera se proclama la igualdad y distinción entre el Hijo y el Padre, verdades que tendrán mucha importancia en las luchas cristológicas posteriores.

La comunión de los cristianos con Dios es, al mismo tiempo, una comunión entre ellos mismos, porque, estando unidos al Padre y al Hijo, los fieles están unidos entre ellos, están animados por la misma vida. Esta comunión será expresada bajo diferentes formas: el cristiano permanece en Dios y Dios en él [13], ha nacido de Dios [14], es de Dios [15], conoce a Dios [16]. Al Padre llegamos por el Hijo. Y la comunión con el Padre y con el Hijo supone el acuerdo y la unión con los apóstoles, es decir, con la jerarquía y con toda la Iglesia. Por eso afirmaba San Beda el Venerable que, para obtener la comunión con Dios, es necesario conservar la unión con los apóstoles y sus sucesores. Y San Cipriano escribía por su parte: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre» [17].

Sin la comunión de los fieles con Dios y la unión con los apóstoles, la alegría de San Juan sería incompleta (v.4) [18]. La alegría más grande del apóstol consiste en difundir la gracia del Evangelio y en hacer vivir las almas en la comunión íntima y vital con Dios, fuente de todo gozo. Y esta alegría redunda ante todo en gozo personal suyo al saber que los fieles están íntimamente unidos a Dios [19]. San Juan expresa en el v.4 la alegría del apostolado. Su alegría proviene de la comunión de los fieles con Dios y entre sí; es, por consiguiente, análoga a la que Cristo experimenta en su unión con el Padre [20].

Primera parte: El cristiano ha de caminar en la luz 1,5-2,28

San Juan explica a continuación a los fieles en qué condiciones pueden permanecer en comunión con el Padre y el Hijo. Y desarrolla este tema bajo la imagen del caminar en la luz. Primeramente enuncia un principio general: es necesario caminar en la luz (1,5-7); después añade cuatro condiciones prácticas (1,8-2,2; 2,3-11; 2,12-17; 2,18-28), que examinaremos más tarde.

[12] 2 Pe 1,4. Cf. F. J. Rodríguez Molero, *Epístolas de San Juan*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962) p.353.

[13] 1 Jn 2,5.6.24.27; 3,6.24; 4,12.13.15.16.

[14] 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.18.

[15] 1 Jn 2,16; 3,10; 4,4.6; 5,19.

[16] 1 Jn 2,3.13.14; 3,6; 4,7-8.

[17] *De unitate Ecclesiae:* PL 4,508.

[18] Hay dos lecturas en los Mss: unos tienen *vuestro*, otros *nuestro*. Los códices griegos y los latinos AFDZB leen *nuestro*.

[19] Cf. 2 Jn 4; 3 Jn 4; 1 Tes 2,19; Fil 2,2.

[20] Cf. Jn 15,10s.

Principio: Es necesario caminar en la luz. 1,5-7

5 Este es el mensaje que de El hemos oído y os anunciamos,
que Dios es luz y que en El no hay tiniebla alguna. 6 Si dijé-
remos que vivimos en comunión con El y andamos en tinieblas,
mentiríamos y no obraríamos según verdad. 7 Pero si andamos
en la luz, como El está en la luz, entonces estamos en comu-
nión unos con otros y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica
de todo pecado.

El mensaje que San Juan ha recibido del Verbo es que *Dios es luz* (v.5). Con esto no intenta darnos una definición filosófica de Dios, sino que pretende designarlo en un aspecto que cuadra perfectamente a su intento. Esta definición de Dios se asemeja a aquellas otras: *Dios es amor* [21], *Dios es espíritu* [22]. El apóstol lo enuncia como una nueva revelación. Sin embargo, la idea de que Dios es luz y de que el Mesías es la luz de las naciones es ya conocida en el Antiguo Testamento [23]. La luz es el símbolo de la gloria y de la majestad de Dios Padre. En los Evangelios es también empleado para designar a Cristo [24], que tuvo como misión el disipar las tinieblas del error y del pecado. San Juan dice de El que *era la luz verdadera que... ilumina a todo hombre* [25]. La luz se manifiesta en Cristo, que es el resplandor de la gloria del Padre, y a su vez resplandece en la revelación cristiana [26].

Si San Juan presenta la idea de que *Dios es luz* como una nueva revelación, la razón hay que buscarla en la acepción profunda en que toma dicho concepto. Al decir Dios es luz, quiere expresar la suma perfección de Dios, que excluye todo lo que puede suponer imperfección, *tinieblas*. Porque Dios es espíritu puro, inteligencia perfecta, fuente de la luz y de la verdad que ilumina a los hombres y los conduce a la vida divina.

La idea de que Dios es luz ha de entenderse—como se deduce del contexto—en un sentido más bien moral que intelectual: la luz permite ver la senda por donde se camina, para no apartarse de los caminos de Dios [27]. Una luz puramente intelectual sirve poco para caminar hacia la santidad y la perfección cristianas.

San Juan corrobora la misma idea de que *Dios es luz* por un segundo miembro de paralelismo antitético: *Y en El no hay tiniebla alguna*. Del mismo modo que la luz es símbolo de la verdad y del bien, las tinieblas son el símbolo del error y del mal [28]. El pecado es obra de las tinieblas [29].

21 1 Jn 4,16.
22 Jn 4,24.
23 2 Sam 22,29; Is 10,17; 42,6; 49,6; 60,19-20; Sab 7,26.
24 Lc 1,78s; 2,32; Jn 1,4s; 8,12; 9,5; 12,35s.46.
25 Jn 1,9.
26 Cf. W. Grossouw, *Pour mieux comprendre St. Jean* (Malinas 1946) p.34-35.
27 Cf. 1 Jn 2,9-10. El P. M. E. Boismard (RB [1949] p.370) se inclina también en favor del sentido moral del concepto de luz en la 1 Jn. San Juan deduce del concepto teológico *Dios es luz* consecuencias morales, pues en los escritos joánicos el aspecto práctico o moral supera con mucho al aspecto especulativo o intelectual. Ver J. Leal, *Excursus: El concepto de luz en San Juan*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* I p.837-838.
28 Cf. 1 Pe 2,9.
29 Rom 13,12; Ef 5,11.

Tinieblas, en lenguaje joánico, significa ausencia de verdad y de bondad moral, predominio del error y del pecado [30]. La lucha entablada entre la luz y las tinieblas es una idea característica de San Juan. Pero el discípulo amado no admite el dualismo ontológico de los persas o de los gnósticos, sino que acentúa la absoluta superioridad de Dios sobre el mal [31].

Si en Dios no puede haber tinieblas, por ser la luz y la verdad misma, el que *vive en comunión con El* (v.6) no puede caminar en tinieblas [32]. El pretender poseer la comunión con Dios y caminar, al mismo tiempo, en tinieblas es un contrasentido, una cosa imposible. Y el que se atreva a decirlo, miente. Porque la verdad no está unida jamás a las tinieblas. Una vida de pecado no puede conducir, de ninguna manera, a la unión con Dios.

Andar en tinieblas y *no hacer la verdad* son dos expresiones hebraicas que repiten y subrayan, siguiendo el paralelismo semítico, el mismo concepto. La verdad se opone a la mentira, a las tinieblas y el mal. *Obrar la verdad* es amoldar nuestra vida y conducta a las normas del Evangelio; es cooperar con Dios, que obra en nuestra alma [33]; es, en definitiva, imitar a Cristo, siguiendo fielmente la doctrina que El nos enseñó [34].

Los documentos de Qumrân hablan igualmente de caminar en la luz y en las tinieblas, del espíritu de error y del espíritu de verdad [35].

San Juan parece que quiere reaccionar—como se verá por el resto de la epístola—contra algún error doctrinal que consideraba el pecado como cosa indiferente. En los capítulos 2-4 nos habla el apóstol de ciertos herejes que participaban tranquilamente en las orgías de los cultos paganos por creerse investidos de una gnosis o conocimiento superior a la doctrina cristiana que les garantizaba la impunidad. De los gnósticos provenían probablemente los valentinianos, que en el siglo II presumían de ser espirituales por naturaleza, y, en consecuencia, no necesitaban seguir una buena conducta [36].

A *caminar en las tinieblas* opone el apóstol el *andar en la luz* (v.7). Caminar en la luz [37] es llevar una vida buena y santa. Dios es luz [38] y está siempre en la luz; por eso, nosotros debemos caminar también en la luz [39]. Por el hecho de ser Dios luz y amor [40], el que está unido a El no podrá menos de llevar una vida de luz y de amor, guardando sus preceptos, especialmente el del amor fraterno [41]. Participando de la luz, participamos de la vida de Dios y nos unimos a El, al mismo tiempo que nos unimos a los demás

30 1 Jn 2,8s.11; Jn 1,5; 8,12.
31 Cf. 1 Jn 2,13; 3,9; 4,4; 5,4.
32 Cf. Ef 5,8ss.
33 Jn 1,17; 8,32.44.
34 A propósito del concepto *obrar la verdad* se pueden consultar: R. Bultmann, *Untersuchungen zum Joh.-Evang.*: ZNTW 27 (1928) 113-153; M. Zerwick: VD 18 (1938) 338-341. 373-377; A. J. Trepat, *San Juan. Ideas características. La Verdad*: CultBib 3 (1946) 355-356.
35 1 QS 1,5; 5,3; 8,2.
36 S. Ireneo, *Adv. haer.* 1,6,2: PG 7,505; Clemente Alej., *Stromata* 3,4: PG 8,1156.
37 Cf. Rom 13,13.
38 1 Jn 1,5.
39 San Beda Ven.: PL 93,87.
40 1 Jn 4,8.
41 1 Jn 2,10s; 3,10; 4,8.16.

fieles. Para la comunión con Dios es indispensable la comunión con los fieles que creen en Jesucristo y observan sus palabras. Porque, si los cristianos están unidos entre sí, es gracias a la participación que tienen en la vida del Padre. La unión mística con Dios y entre los fieles es la consecuencia del caminar en la luz. San Juan insiste en esta idea para oponerse a los herejes, que se gloriaban de una unión personal e inmediata con Dios.

En el v.3 ya nos ha hablado San Juan de la unión saludable con Dios y con Jesucristo mediante la comunión previa de los fieles con los apóstoles. Para tener comunión con Dios hace falta antes tener comunión con los fieles. «La comunión eclesiástica—dice A. Charue—, asegurada por la fidelidad de todos a las mismas directrices, es la condición y la prenda de la obra auténtica de la gracia en los fieles» [42]. Cuando los fieles mantienen esta comunión, entonces *la sangre redentora de Jesús* tiene su plena eficacia sobre los cristianos. La sangre derramada en sacrificio expiatorio sobre el Calvario *nos purifica de todo pecado*. Se trata de la purificación cada día más íntima de las almas que caminan en la luz, pero que no logran evitar todo pecado. El cristiano tiene necesidad de una purificación constante de las malas inclinaciones y de los pecados actuales que continuamente comete. Jesucristo, derramando su sangre en la cruz, satisface por nuestros pecados y nos merece su perdón [43].

La importancia de la sangre de Cristo en la obra de la salvación parece haber impresionado vivamente a San Juan. En el Apocalipsis ensalza el poder expiatorio de la sangre del Cordero inmolado por los hombres [44].

El apóstol, probablemente, se vio obligado a insistir sobre el misterio de la sangre redentora, porque herejes como Cerinto le negaban toda eficacia salvadora, ya que enseñaban que Jesús no era Dios. San Juan afirma categóricamente que es la sangre del Hijo de Dios, porque, al hacerse hombre y tomar la naturaleza humana, a causa de la unidad de persona, se puede llamar con razón sangre del Hijo de Dios [45]. De aquí procede su eficacia expiatoria y salvadora.

Romper con el pecado. 1,8-2,2

8 Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a
nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros. 9 Si confe-
samos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos
y limpiarnos de toda iniquidad. 10 Si decimos que no hemos
pecado, le desmentimos y su palabra no está en nosotros.

[42] A. CHARUE, o.c. p.523.
[43] Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* 3 q.48 a.6; q.50 a.6.
[44] Cf. Ap 1,5-6; 5,9-10; 7,14; 12,11. También la epístola a los Hebreos (9,12.14) nos habla del poder purificador de la sangre; y la 1 Pe (1,2.19) insiste en el valor salvífico de la sangre preciosa de Cristo.
[45] La muerte y la sangre de Cristo derramada por nosotros no nos rescataría ni libraría del pecado si no fuera la sangre del Hijo de Dios. Cf. SAN BEDA: PL 93,88.

2 1 Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Si
alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesu-
cristo, justo. 2 El es la propiciación por nuestros pecados. Y no
sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo.

El apóstol, que ha dicho que la sangre de Cristo nos purifica de todo pecado, quiere ahora mostrar que todos tenemos necesidad de purificación. Ciertos herejes o algunos miembros descarriados de la Iglesia debían de sostener que no cometían pecados. Los gnósticos, sobre todo, se dejaban llevar de una orgullosa autosuficiencia y afirmaban que el creyente que llegaba a la gnosis no pecaba [46].

A esos pretenciosos declara San Juan que quienquiera que tal piense no está guiado por la verdad, sino que es víctima del propio engaño. Nadie puede afirmar que está libre de pecado. La universalidad del pecado es una doctrina que se encuentra ya en el Antiguo Testamento [47] y es reafirmada en el Nuevo Testamento [48] y definida por el concilio de Trento [49].

Parece ser que San Juan se refiere—como se deduce del contexto (v.9)—a pecados personales, actuales, graves o leves, todavía no perdonados. Aún no han sido perdonados porque hay que confesarlos, y son pecados personales y actuales por el hecho de que todos caemos en muchos pecados [50]. El concilio Milevitano II (Cartaginense XVI), aprobado en el año 418 por el papa Zósimo, da la interpretación de los v.8 y 9 contra los pelagianos, declarando excomulgado al que interpreta las palabras de San Juan simplemente como una expresión de humildad y no como la afirmación de una verdad [51].

El que realmente pretenda no tener pecado, *se engañará a sí mismo y la verdad no estará en él* (v.8). La autosuficiencia lleva también al autoengaño. Al pretender ser impecables, nos seducimos, nos engañamos a nosotros mismos. Y al obcecarnos no podremos ver la verdad.

En lugar de negar los pecados hay que reconocerlos y confesarlos (v.9). De la misma manera que en la epístola de Santiago [52], también aquí parece referirse San Juan a una práctica de confesión en uso entre los judíos, como lo fue también muy pronto entre los cristianos [53]. Muchos autores han querido ver en este versículo de la 1 Jn una alusión a la confesión sacramental, ya que es el mismo San Juan quien recuerda el poder de perdonar los pecados conferido a los apóstoles [54]. Existiría entre nuestro pasaje y el texto evangélico un paralelo verbal evidente. Según esto, se podría ver aquí una alusión a la confesión sacramental, pues San Juan sabía

[46] En algún tiempo se atribuyó esta idea a Clemente Alejandrino: *Eglogue ex scripturis propheticis* 15: PG 9,706. Hoy, sin embargo, ya no se atribuye a Clem. Alej. Cf. BARDY, *Clement d'Alexandrie* (París 1926) 246-288.
[47] 1 Re 8,46; Job 4,17; 15,14; Prov 20,9; Ecl 7,20; Eclo 19,17; Sal 143,2.
[48] Mt 6,12; Rom 3,9-18; 1 Cor 4,4; Sant 3,2.
[49] Ses.6 can.23: D 833.
[50] Sant 3,2.
[51] D 106.
[52] Sant 5,16.
[53] Cf. Mc 1,5; *Didajé* 4,14; 14,1.
[54] Jn 20,23.

que los apóstoles habían recibido el poder de perdonar los pecados.

Sin embargo, la exégesis antigua (Teofilacto, Ecumenio, San Agustín, San Beda) ha visto aquí únicamente la acusación humilde e interior de los pecados delante de Dios [55]. El concilio Tridentino, al hablar de la institución del sacramento de la penitencia, aduce 1 Jn 1,9 junto con Sant 5,16, pero sin definir el sentido exacto de los textos [56]. A partir del siglo XVII, muchos teólogos, siguiendo a San Roberto Belarmino, han visto en este versículo de la 1 Jn una mención de la confesión sacramental. Esto tal vez sea precisar demasiado y dar al pensamiento de San Juan más de lo que en realidad contiene. Probablemente sería más exacto decir que el apóstol afirma la necesidad de confesar nuestros pecados, pero sin especificar el dónde y cómo.

Dios otorga el perdón de los pecados a aquel que sincera y humildemente pide perdón, porque Dios es *fiel* y *justo*. Es decir, Dios se muestra *justo*, porque sus sentencias son siempre justas [57]; y es *fiel*, porque siempre cumple lo prometido [58]. Dios es misericordioso para con el que llora sus pecados y, al mismo tiempo, muestra su justicia al dar a cada uno lo merecido. Dios desea que confesemos nuestros pecados *para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad*. Esta es la intención misericordiosa de Dios. Este perdón nos ha sido conseguido por la sangre redentora de Cristo [59].

Todos somos pecadores e incurrimos continuamente en pecados aun después de la justificación. Decir lo contrario sería tratar a Dios de mentiroso (v.10), pues repetidas veces se afirma en la Sagrada Escritura que el hombre es pecador [60]. El hombre que no se reconoce culpable se priva de la luz que le comunicaría *la palabra* de Dios, la enseñanza divina del Evangelio, que es la que confiere al alma la verdad y la hace verdaderamente libre [61]. El apóstol se refiere a toda clase de pecados actuales.

CAPITULO 2

El hecho de que todos los hombres sean pecadores es una consecuencia de la fragilidad humana. Sin embargo, esto no autoriza para dejarse llevar del pesimismo una vez que se ha tenido la debilidad de pecar. El apóstol ofrece a los pecadores la esperanza del perdón, porque *tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo, justo* (2,1). Este abogado defensor, intercesor y mediador es el mismo Cristo, ofrecido como víctima por nuestros pecados. El cristiano que se esfuerza por seguir a Jesucristo y conoce su propia

55 Así piensa B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 68,1; en cambio, otros, como R. SEEBERG, *Die Sünden und die Sündenvergebung*, en *Festschrift Ihmels* (1928) 22, ven en nuestro texto uno de los testimonios más antiguos en favor de la confesión sacramental.

56 Ses.14,5: D 899.

57 Ap 16,5-7.

58 Heb 10,23; 11,11.

59 1 Jn 1,7; 2,2.

60 Gén 6,5; 8,21; 1 Re 8,46; Sal 14,3; 51,2ss; 53,2; Job 4,17; 15,14-16; Prov 20,9; Eclo 19,17; Rom 3,10; Sant 3,2.

61 Como se ve claramente, en los v.8-10 existe verdadero paralelismo. Los v.8 y 9 desarrollan un paralelismo antitético, y el v.10 repite el v.8.

fragilidad, debe recurrir constantemente al abogado que tenemos ante el Padre y a su sangre propiciatoria.

Cuando Jesús anunciaba a sus discípulos que volvía al Padre, les prometió *otro defensor (Paráclito)* [1], con lo cual declaraba que El mismo era también un abogado defensor. San Juan lo dice explícitamente en este pasaje de la 1 Jn. Cristo es defensor porque intercede ante el Padre en favor de los pecadores. La doctrina tan consoladora de la intercesión de Cristo en el cielo formaba parte de la catequesis primitiva [2]. El autor sagrado recuerda a los fieles la inclinación al pecado que experimenta todo mortal; pero, al mismo tiempo, les hace ver que, si por desgracia caen en pecado, tienen un abogado en el cielo que intercede por ellos. De este modo les indica el camino a seguir. No sólo el pecador habitual tiene necesidad de acudir a Cristo, sino también el que ha cometido un solo pecado. La intercesión de Jesucristo por los pecadores no se dio una sola vez para siempre, sino que continuamente está ejerciéndola en favor nuestro. Y esta mediación la lleva a cabo ante su *Padre*. El término *Padre* muestra que no se trata de un juez severo, sino de un Padre amoroso que está dispuesto a escuchar con complacencia la intercesión de su Hijo.

Jesucristo abogado es llamado *justo* porque en El no hay pecado, es la santidad misma, el Hijo de Dios. Por el hecho de ser *justo* puede defender eficacísimamente al pecador ante el *Padre justo* [3]. Este adjetivo *justo* parece hacer referencia a la eficacia de la intercesión de Jesucristo.

Cristo no sólo es abogado, sino también *la propiciación por nuestros pecados* (v.2). El término abstracto *propiciación* (ἱλασμός) parece empleado para significar una situación definitivamente adquirida de víctima, una función tan propia de Jesucristo, que viene como a definirle. Cristo es llamado *propiciación* por los pecados en cuanto que ha derramado su sangre por nuestros pecados y por su sacrificio nos ha reconciliado con Dios. Por el hecho de que Cristo se ofreció a sí mismo en sacrificio expiatorio [4], ahora puede aplacar al Padre presentando su sangre derramada por nuestros pecados [5]. Jesucristo se está ofreciendo continuamente al Padre por los pecadores. Se trata de algo permanente y que se repite incesantemente. Cristo, por el hecho de ser justo, está siempre presente ante el Padre como propiciación para interceder por nosotros.

Ya San Pablo había dicho que Cristo era un ἱλαστήριον, un medio de propiciación procurado a los hombres por el mismo Dios [6]. El término ἱλαστήριον traduce en los LXX el hebreo *kaphoreth*, que designa la tapa del arca de la alianza. El *kaphoreth* simbolizaba la presencia especial de Yahvé en medio de su pueblo. Por eso era considerado como el centro del culto mosaico, como el lugar

1 Jn 14,16. Cf. F. MUSSNER, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ (1961) 56-70.

2 Rom 8,34; Heb 4,14-16; 7,24-25; 9,24; cf. 1 Tim 2,5. Cf. A. G. JAMES, *Jesus our Advocate:* ExpTim 39 (1928) 473-475.

3 Jn 17,25; 1 Jn 1,9.

4 Is 52,13-53,12.

5 Heb 9,11-14; Ap 1,5.

6 Rom 3,25.

donde el sacrificio de la Expiación obtenía toda su eficacia, aplacaba a Dios y le volvía propicio. En el Nuevo Testamento, es decir, en el sacrificio de la cruz, Cristo es para siempre nuestro propiciatorio, el medio de toda propiciación. Jesucristo realiza en su persona la propiciación que figuraba típicamente el *kaphoreth* del arca, rociado con la sangre de las víctimas expiatorias [7]. El autor sagrado debía de pensar, sin duda, en las purificaciones mosaicas por medio de la sangre de las víctimas y la intercesión del sumo sacerdote el día de la Expiación. Todo eso lo realizó de un modo extraordinario y maravilloso Jesucristo en su pasión y muerte, y lo sigue realizando todos los días en el cielo [8].

La expiación de Cristo es eficaz no sólo para los pecados de los cristianos, sino para los del mundo entero. La propiciación de Jesucristo alcanza a todo el mundo sin limitaciones de razas ni de tiempos. Todos los hombres tienen, por lo tanto, la posibilidad de salvarse, con tal de que sepan aprovecharse del perdón que se les ofrece [9]. San Juan insiste sobre la universalidad de la redención, sin restricción alguna [10] de espacio y de tiempo. Al afirmar la voluntad salvífica de Dios en favor de todos los hombres, tal vez el autor tuviese presente el error de aquel gnosticismo que reconocía la eficacia del sacrificio de Cristo, pero sólo en favor de los buenos o espirituales.

Observar los mandamientos. 2,3-11

3 Sabemos que le hemos conocido si guardamos sus mandamientos. 4 El que dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, miente y la verdad no está en él. 5 Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios es verdaderamente perfecta. En esto conocemos que estamos en El. 6 Quien dice que permanece en El, debe andar como El anduvo.

7 Carísimos, no os escribo un mandato nuevo, sino un mandato antiguo que tenéis desde el principio. Y ese mandato antiguo es la palabra que habéis oído. 8 Mas, de otra parte, os escribo un mandamiento nuevo, que es verdadero en El y en vosotros, a saber, que las tinieblas pasan y aparece ya la luz verdadera. 9 El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ése está aún en las tinieblas. 10 El que ama a su hermano está en la luz, y en él no hay escándalo. 11 El que aborrece a su hermano está en tinieblas, y en tinieblas anda sin saber adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos.

El apóstol, por vía de contraste, muestra quiénes son los hijos de Dios y los hijos del diablo. Y describe las realidades fundamentales que los separan. Para ser verdaderos cristianos no hemos de limitarnos a evitar el pecado, sino que es necesaria la práctica de los mandamientos. El criterio que indicará si los hombres conocen

7 Cf. A. CHARUE, o.c. p.525.
8 Cf. Ap 5,6. A propósito de la satisfacción sobreabundante de la pasión de Cristo, véase SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* 3 q.48 a.2.
9 Cf. Jn 3,16-21.
10 1 Jn 4,14; cf. Jn 3,17; 4,42; 12,47; 1 Tim 2,4-6.

a Dios será la observancia de los mandamientos que el Señor ha inculcado en el Evangelio. Sobre todo, el precepto del amor fraterno.

No es suficiente huir del pecado, sino que es necesario *guardar sus mandamientos* (v.3). Porque el verdadero conocimiento de Dios no es teórico, sino práctico. No debemos *conocer a Dios* sólo especulativamente, a la manera de los filósofos, sino con una fe viva que se apodere de todo el hombre para unirlo eficazmente a Dios y le sirva de regla en su vida moral. El verbo *conocer* puede tener dos significaciones: o bien designa el acto de saber, o bien la experiencia que se tiene de algo por el hecho de estar unido a ello. En nuestro texto encontramos ambas significaciones. El *conocer* del v.3 tiene el sentido de «saber»; en cambio, el *conocer* del v.4 supone más bien la idea de «estar unido». La comunión con Dios será tanto más íntima cuanto más íntimamente se le conozca. Por eso, *conocer a Dios*—como afirma el P. M. E. Boismard [11]—implica una participación en la vida divina y es equivalente a *estar en comunión con Dios.*

San Juan pone en conexión el conocimiento de Dios y la práctica de los mandamientos. Otro tanto hace Santiago [12] al hablar de la unión de la fe y de las obras, y San Pablo, cuando nos dice que lo que tiene valor en la vida cristiana es la fe actuada por la caridad [13]. Son conceptos equivalentes, que sirven para distinguir al verdadero fiel del hereje, del cual va a hablar [14]. La enseñanza de San Juan contra los gnósticos es clara: el conocimiento meramente especulativo de Dios que no lleve consigo la práctica de los preceptos, no vale nada. No hay conocimiento verdadero de Dios ni comunión íntima con El si no conformamos nuestra voluntad con la de El. La obediencia a los mandamientos divinos nos demostrará que conocemos verdaderamente a Dios.

El que pretenda conocer a Dios sin observar sus mandamientos es un mentiroso (v.4). Es de la misma calaña que aquel que camina en las tinieblas y, sin embargo, se cree en comunión con Dios [15]. El apóstol seguramente se refiere a los falsos doctores, que se gloriaban de su ciencia, pero descuidaban los deberes más sagrados de la vida cristiana. Con la disculpa de la libertad alcanzada por la iluminación de la gnosis, daban rienda suelta a sus pasiones más bajas. Su moral era prácticamente el libertinaje y la rebelión contra los preceptos evangélicos. Por eso, el apóstol los trata de embusteros, porque su gnosis es falsa, ya que no poseen la gracia divina, que es la única que capacita para el verdadero conocimiento de Dios. «El verdadero conocimiento—dice J. Chaine—termina en el amor; y este amor se realiza de una manera perfecta en la práctica de los mandamientos [16]. La obediencia a la palabra de Dios supone una serie de actos y de esfuerzos por los cuales el amor se afirma

11 M. E. BOISMARD, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de S. Jean:* RB 56 (1949) 381. Cf. también J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in I Jn:* VD 39 (1961) 89-91; F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.372.
12 Sant 2,14ss.
13 Gál 5,6.
14 J. CHAINE, o.c. p.155.
15 1 Jn 1,6.
16 Cf. Jn 14,15.21.23.

y se perfecciona»[17]. Este amor es el que los fieles tienen por Dios y no el amor que Dios tiene por los hombres. A no ser que San Juan hable del amor de Dios en un sentido más alto, comprendiendo ambos aspectos, ya que la caridad «se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (amor increado de Dios) que nos ha sido dado»[18].

San Juan da a la caridad la primacía sobre el conocimiento, como San Pablo se la da sobre la fe[19].

En el v.5 se contrapone al falso cristiano la figura del cristiano auténtico, que cumple y *guarda la palabra divina*. La expresión *guardar su palabra* implica un concepto más amplio que *guardar sus mandamientos*. La palabra de Dios, a la que hace referencia aquí San Juan, abarca toda la revelación y no tan sólo algunos preceptos de esa revelación[20]. El cristiano que se deja guiar por *la palabra de Dios*, demuestra que *en él la caridad es verdaderamente perfecta*. Ese es el auténtico creyente[21]. Porque conocer verdaderamente a Dios y amarlo, es permanecer en El[22]. Y para permanecer en El hay que practicar los mandamientos, los cuales alcanzan su perfección en la caridad, en la imitación de Cristo. La imitación de Cristo es la más alta norma de vida cristiana (v.6). La caridad, en nuestra epístola, es una realidad sobrenatural que Dios ha dado al hombre. Es una verdadera participación del amor increado de Dios. Según esto, dice muy bien Santo Tomás: «La misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y bondad... Por eso, la bondad por la que formalmente somos buenos es una participación de la divina bondad... Así también la caridad, con la cual formalmente amamos al prójimo, es cierta participación de la divina caridad»[23].

El cristiano obediente a los preceptos divinos posee en toda su autenticidad la verdadera caridad. El fiel ha de manifestar con sus obras que posee realmente la caridad, el amor de Dios. Jesucristo, nuestro modelo, ha cumplido también la voluntad de su Padre[24], ha guardado sus mandamientos[25] y nos ha dado ejemplo para que nosotros le imitásemos[26]. El cristiano que quiera *permanecer*[27] en Dios ha de imitar a Cristo. Si esto hace, conocerá que *está en Dios*. *Permanecer en* es sinónimo de *estar en*, expresiones joánicas que designan la inhabitación de Dios en el cristiano y la inmanencia de éste en Dios[28]. La última de las expresiones indicadas, *estar en*, equivale a la frase paulina *in Christo Iesu*.

[17] J. CHAINE, o.c. p.155.
[18] Rom 5,5.
[19] 1 Cor 8,2-3; 13.
[20] Cf. Jn 14,24; Ap 22,7.9.
[21] Cf. Jn 5,38; 8,31; 1 Jn 1,10; 2,14.
[22] La segunda parte del v.5: *en esto conocemos que estamos en El*, parece referirse a lo que sigue y no a lo que precede (Vulgata). La razón es que la gracia es considerada bajo el aspecto de nuestra inclusión en Dios, como en el v.6. Es el anuncio de un segundo signo de la comunión con Dios. Así lo interpretan Merk, Charue, Chaine, dom R. Díaz, etc.
[23] SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* 2-2 q.23 a.2 ad 1. Cf. C. SPICQ, *Agape. Prolegomènes a une étude de la théologie néotestamentaire* (Lovaina 1955) p.210ss; A. SUSTAR, *De caritate apud S. Ioannem:* VD 28 (1950) 265.
[24] Jn 4,34; 5,30; 6,38ss.
[25] Jn 15,10.
[26] Jn 13,15.
[27] La frase *permanecer en El* es una expresión joánica que se encuentra con frecuencia en los escritos de San Juan: 41 veces en el cuarto evangelio, 22 veces en la 1 Jn y 3 veces en la 2 Jn. Cf. G. PECORARA, *De verbo «manere» apud Ioannem:* DivThom 40 (1937) 154-171.
[28] Cf. Jn 15,6-7; 1 Jn 2,24; 3,24; 4,12.

El cristiano que permanezca en Cristo y Cristo en él podrá ir transformándose y uniéndose de modo tan íntimo a Dios como los sarmientos están unidos a la vid[29]. Pero para conseguir esta permanencia en Cristo ha de imitarlo—*andar como El anduvo*—lo más exactamente posible[30]. Según esto, la imitación de Cristo, criterio de la comunión con Dios, corresponde a la práctica de los mandamientos, criterio del conocimiento y del verdadero amor de Dios[31].

La imitación de Cristo impone al cristiano la práctica del amor fraterno[32]. Este precepto es *antiguo* (v.7) desde el punto de vista de los fieles, que lo habían recibido durante su preparación bautismal. Por eso no constituye ninguna novedad para ellos. Es tan antiguo como el Evangelio de Jesucristo, que hacía más de sesenta años que había sido predicado en Palestina. Por otra parte, el precepto del amor fraterno puede considerarse como *nuevo* (v.8), pues así lo llamó el mismo Cristo cuando en la noche de la última cena dijo a sus discípulos: «Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado»[33]. Es *nuevo* porque Jesús lo proclamó en toda su amplitud: amor fraterno a todos los hombres. Es *nuevo* por el espíritu y modalidad que Cristo le ha infundido: lo enseñó con su palabra y su ejemplo de modo tan sublime, que no se podrá presentar jamás otro caso semejante[34]. Es *nuevo* porque demuestra la originalidad de la doctrina de Cristo y servirá para distinguir a los discípulos de Jesús[35]. Es nuevo, en una palabra, en el mismo sentido que su doctrina. Jesucristo está en el centro de este mandamiento y le confiere toda su novedad. Antes de la venida de Cristo ya existía este precepto[36]; pero no se practicó con el vigor, la extensión y ejemplaridad con que lo hizo Jesús. Cristo no sólo promulgó el mandamiento del amor, sino que fue la encarnación viviente y el ejemplo insuperable de amor al prójimo.

La transformación iniciada por el precepto del amor fraterno va ganando poco a poco las almas que se convierten. De este modo van desapareciendo *las tinieblas y aparece ya la luz verdadera* (v.8b). Las tinieblas son los errores, el odio que predicaban el paganismo y los hombres malvados, y que constituyen una fuente de tantos crímenes. La *luz* es la verdad del Evangelio, el precepto de la caridad, que cada día brilla con más resplandor, en contraste con la falsa luz del gnosticismo. Aquí aparecen frente a frente *luz* y *tinieblas*, formando un dualismo vigoroso que es bastante frecuente en San Juan. Esos dos términos designan metafóricamente dos

[29] Jn 15,4-7.
[30] Cf. 1 Jn 2,18-27; 3,2.12.23; Lc 6,36.
[31] J. CHAINE, o.c. p.156.
[32] En los v.7 y 8, San Juan habla de un mandamiento antiguo que, sin embargo, es nuevo. No alude a lo que precede, sino que quiere designar un mandamiento determinado, que sólo en el v.9 se expresa. Como sucede frecuentemente en San Juan, el pensamiento se va precisando a medida que se desarrolla.
[33] Jn 13,34; 15,10-12.
[34] Lc 10,25-37; 23,34; Jn 15,12s.
[35] Jn 13,34s.
[36] Cf. Lev 19,18. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.380s.

mundos opuestos: el mundo de la vida divina, de la gracia, de la salvación, y el mundo del pecado, de la muerte, de la condenación [37].

El poder vivificante de la luz evangélica va avanzando entre las tinieblas merced al ejemplo sublime que nos dio Cristo al morir por nosotros sobre el madero de la cruz. El nuevo precepto de la caridad que El nos dio, cuando se cumple de una manera perfecta, ahuyenta las tinieblas del odio y del error.

Por eso, faltar a la caridad es faltar a la obligación principal impuesta por la fe cristiana. *El que odia a su hermano está todavía en las tinieblas* aunque pretenda estar en la luz (v.9). No ha comprendido el precepto nuevo del amor al prójimo, porque el que odia al hermano muestra que no se mueve por motivos de fe y de caridad, sino por puro egoísmo, como los que viven en las tinieblas del paganismo. El precepto de la caridad, que se inspira en el amor de Jesús, rige principalmente las relaciones entre los cristianos, entre los hermanos en la fe. San Juan considera la práctica del amor fraterno como condición indispensable para permanecer en la comunión con Dios.

El apóstol piensa en el odio de los falsos cristianos contra los cristianos fieles. El término *hermano* no suele designar en San Juan al prójimo en general, sino más bien a los miembros de la Iglesia cristiana. Pero como Cristo es la luz del mundo, que ha venido para salvar a todos los hombres [38], la *fraternidad* cristiana desborda la comunidad para alcanzar a todos los hombres, que pueden llegar a ser hermanos [39].

Aunque un hombre se haya convertido al cristianismo y se haya bautizado, si tiene odio a su hermano, permanece aún en las tinieblas. No ha logrado todavía salir de las tinieblas morales, del dominio de Satanás. Por el contrario, el *que ama a su hermano permanece en la luz* (v.10), es decir, en Dios (cf. v.6), porque Dios es luz [40]. El que ama camina por buena vía, porque la luz le ilumina, y no tropezará con ningún obstáculo que le haga caer. Para San Juan, el amor, la caridad, no sólo es una virtud, sino más bien constituye un estado en el que ha de moverse el cristiano. El objeto de ese amor es *el hermano*, el cristiano fiel. El apóstol del amor nunca habla de la caridad hacia el prójimo, sino de la caridad hacia el hermano [41]. Sin embargo, aunque *hermano* tenga un valor restringido en este lugar, virtualmente tiene un alcance universal. La caridad hacia el prójimo implica la caridad hacia el hermano. Y la caridad fraterna supone virtualmente la caridad hacia el prójimo. A propósito de esto dice muy bien el P. Huby: «Hablar aquí

[37] Acerca del concepto de luz en San Juan se pueden ver J. C. BOTT, *De notione lucis in scriptis S. Ioannis Apostoli*: VD 19 (1939) 81-91; B. BUSSMANN, *Der Begriff des Lichtes beim heiligem Johannes* (Münster 1957); R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1954) p.364ss.

[38] Jn 8,12; 12,47; cf. 1 Jn 2,2.

[39] A. CHARUE, o.c. p.527.

[40] 1 Jn 1,5.

[41] En los sinópticos, por el contrario, el objeto del amor es *el prójimo*, que puede referirse a cualquier hombre, incluso a un enemigo (Mt 22,39; 25,42-46; Mc 12,28-34; Lc 10,25-37). Sin embargo, no podemos decir que exista oposición entre los escritos de San Juan y los de los demás autores del Nuevo Testamento, incluido también San Pablo, para el cual *prójimo* no es sólo el hermano en la fe, sino cualquier hombre. La caridad fraterna implica y es la perfección de la caridad hacia el prójimo. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.386-387.

del particularismo de San Juan, de los límites restrictivos que impone el *ágape* por el hecho de recomendarlo directamente a los fieles entre sí, es atribuirle sin razón alguna la idea de la Iglesia como de una sociedad estática y la concepción del *ágape* como de una virtud reservada exclusivamente a la comunidad cristiana, cuando en realidad es un impulso que tiende a alcanzar a todos los hombres, a ejemplo de Cristo, Salvador del mundo, que se ha hecho víctima expiatoria no sólo por nuestros pecados, sino por los de todo el mundo (1 Jn 2,2; Jn 3,17)» [42].

San Juan, por el hecho de dirigirse a los cristianos, pone como objeto de la caridad, no el prójimo ni el enemigo, sino el hermano en la fe, o sea, todos los que pertenecen al mundo de la luz [43]. En el reino de la luz no existe ningún lazo que nos pueda hacer caer, porque el que camina en la luz ve el obstáculo y puede evitarlo. En cambio, *el que odia a su hermano* tiene una trampa puesta a sus pies (v.11). Porque el odio ofusca, *ciega* [44] la conciencia y le impide juzgar rectamente [45]. El que se deja guiar por la ciega pasión del odio no sabe a qué precipicios puede ser llevado. Ya que el odio puede ir cegando cada día más su conciencia y endureciendo su corazón hasta llevarlo a la perdición.

San Juan va precisando su pensamiento en frases paralelas y rítmicas (v.9-11), como ya había hecho en 1,8-9; 2,3-4.

Hay que guardarse del mundo. 2,12-17

12 Os escribo, hijitos, porque por su nombre os han sido
perdonados los pecados. 13 Os escribo, padres, porque habéis
conocido al que es desde el principio. Os escribo, jóvenes,
porque habéis vencido al maligno. 14 Os escribo, niños, por-
que habéis conocido al Padre. Os escribo, padres, porque ha-
béis conocido al que es desde el principio. Os escribo, jóvenes,
porque sois fuertes, y la palabra de Dios permanece en vosotros
y habéis vencido al maligno. 15 No améis al mundo ni lo que
hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la
caridad del Padre. 16 Porque todo lo que hay en el mundo,
concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo
de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo.
17 Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias; pero el
que hace la voluntad de Dios permanece para siempre.

Los v.12-14 forman una breve sección, que consta de dos períodos tripartitos, los cuales se corresponden exactamente. Constituyen una exhortación dada a los fieles, y que sirve, al mismo tiempo, de introducción a la advertencia sobre el mundo (v.15-17).

[42] J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique* (París 1946) p.183.

[43] C. SPICQ, *Agape* vol.3 (París 1959) p.249.

[44] En griego tenemos ἐτύφλωσεν, en aoristo, y significa no sólo «ofuscar», sino más bien *cegar, hacer ciego*. El aoristo en este lugar es complexivo, es decir, indica el resultado y la conclusión de una acción que ha durado largo tiempo. La ceguera es el resultado del odio contra el hermano largo tiempo mantenido y fomentado en el corazón de los falsos cristianos.

[45] Cf. Prov 4,19; Jn 12,35.

El término *hijitos* (τεκνία)—en el v.14 emplea la expresión *niñitos* (παιδία)—parece designar aquí, como en 2,1; 3,7.18; 5,21, a todos los fieles, a los que se dirige San Juan sin ninguna referencia a edad o posición en el seno de la comunidad cristiana. Ambas expresiones son términos de cariño, usados con frecuencia por el anciano apóstol al dirigirse a todos sus cristianos queridos. San Juan se dirige, pues, a toda la comunidad para exhortarla y alentarla. Así entendidos los términos *hijitos, niñitos,* se justifica plenamente el orden de cada período. Primero se dirige a la comunidad cristiana entera, después a los mayores y, por fin, a los jóvenes.

El apóstol les escribe porque conoce que sus lectores son buenos cristianos, que tienen su alma purificada *por* haber obtenido[46] la remisión de sus pecados *por su nombre.* El nombre por cuya virtud han obtenido el perdón de los pecados es el de Jesús, víctima propiciatoria[47], que, habiendo derramado su sangre sobre la cruz, fue constituido Mediador entre Dios y los hombres. Jesucristo, nuestro Redentor, fue el que les consiguió esta gracia, quitando los obstáculos que pudieran oponerse a su unión con Dios. El discípulo amado tranquiliza a sus lectores diciéndoles que sus pecados les han sido perdonados. Y la razón de tranquilizarlos es la unión que mantienen con Cristo. Al perdón de los pecados por el nombre de Jesús sigue la comunión de vida con Dios.

El apóstol supone a continuación que los más avanzados en edad—los *padres*[48]—han crecido más en virtud, porque *conocen* desde su conversión *al que es desde el principio* (v.13), es decir, al Verbo encarnado. Este conocimiento de los *padres* es el que va acompañado de la práctica de los mandamientos y acaba en la unión con el objeto conocido, en el amor de Dios.

Después, dirigiéndose a los *jóvenes* (νεανίσκοι), les alaba por haber conseguido la victoria sobre el diablo, probablemente dominando sus pasiones y practicando la virtud. No solamente han logrado librarse del mundo de las tinieblas, sino que se mantienen en la virtud, luchando victoriosamente contra las pasiones, que en los jóvenes se manifiestan con mayor violencia. La lucha es propia de los jóvenes, así como el conocimiento es propio de los adultos y de los ancianos.

En una segunda serie de proposiciones (v.14) se dirige de nuevo a los *niños*, a los *padres* y a los *jóvenes*, repitiéndoles lo ya dicho anteriormente. En esta segunda serie, San Juan cambia de tiempo: en lugar del *yo escribo* de los v.12-13, tiene el aoristo, *yo escribí.* ¿Por qué este cambio? La mejor explicación es la que ve en ese aoristo un *aoristo epistolar* o literario: el autor se coloca con el pensamiento en el momento en que los destinatarios han de leer su

[46] Con la mayoría de los autores, Charue, Plummer, De Ambroggi, Nácar-Colunga, Zerwick, damos a ὅτι un sentido *causal: porque.* Creemos que es preferible al sentido completivo *que.*

[47] 1 Jn 1,7.9; 2,2.

[48] El término *padres* (πατέρες), para designar a las personas de más edad entre sus lectores y a los más avanzados en virtud, es único en el Nuevo Testamento. Sólo encontramos algo parecido en San Pablo (cf. Ef 6,4 y Col 3,21). Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.393.

escrito. Es un artificio literario que emplea San Juan para evitar la repetición monótona. El aoristo epistolar es equivalente al presente, empleado ya en la primera serie de proposiciones.

El apelativo *niños* o *niñitos* (παιδία) hace referencia, como en el v.12, a todos los cristianos, a los cuales se dirige San Juan. Sin embargo, aquí ya no habla de la remisión de los pecados por el nombre de Jesucristo, sino de la posesión de la verdad espiritual por medio del conocimiento que han tenido y tienen del Padre. Con todo, el autor sagrado se expresa desde el mismo punto de vista de la comunión con Dios.

A los *padres* les dice exactamente lo mismo que en el v.13. No obstante, ésta no es razón suficiente para suprimir dichas frases, como lo hacen algunos códices y la Vulgata. Los cristianos ya adultos conservan la comunión con el Padre, al cual han aprendido a conocer y amar desde hace tiempo.

La segunda alocución dirigida a los *jóvenes* es ampliada respecto de la primera. Les escribe porque se han mostrado *fuertes* en el espíritu. Son fuertes en la lucha espiritual entablada contra Satanás, sobre el cual han obtenido ya la victoria. Y esa victoria la han logrado porque la palabra de Dios, el Evangelio vivido por los cristianos, está siempre actuando en sus corazones y se convierte en principio de fuerza moral y de santidad[49]. Al mismo tiempo, la palabra de Dios que los fieles viven profundamente va acompañada de la comunión vital con Cristo. En este sentido, *la palabra de Dios* es sinónimo de *gracia*, que actúa en el interior de los cristianos, los dispone para la unión con Dios, y la realiza.

Los cristianos pertenecen, por consiguiente, a un orden extraordinariamente elevado: han sido llamados a la santidad. Y su salvación es asegurada por el conocimiento y por la comunión vital que conservan con Cristo y con el Padre. De ahí que el apóstol les exhorte, en el v.15, a evitar todo lo que se opone a la alta condición de los fieles de Jesucristo. No sólo han de huir del maligno, sino que también han de luchar contra el mundo y sus concupiscencias.

San Juan se dirige a *todos* los fieles: *No améis.* Y pone ante su consideración una consecuencia evidente: si han vencido al maligno[50], han de permanecer en una separación radical del *mundo* perverso, cuyo príncipe es Satanás[51]. El *mundo*, en la terminología joánica, designa a la humanidad enemiga de Dios: al reino de Satanás con sus doctrinas perversas, sus errores y sus pecados[52]. Para guardar los mandamientos y permanecer en el amor de Dios[53] hay que renunciar al amor del mundo. Porque, como dice el apóstol Santiago, «la amistad del mundo, es enemiga de Dios. Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios»[54]. La incompatibilidad del amor de Dios y del amor del mundo es tan ra-

[49] Cf. 1 Jn 1,10; 2,5-6.

[50] 1 Jn 2,12-14.

[51] Jn 12,31. Cf. C. Spicq, *Agapé* III p.250.

[52] *Mundo* es uno de los términos más empleados por San Juan: en el cuarto evangelio aparece 77 veces; en 1 Jn, 22 veces. Cf. R. Löwe, *Kosmos und Aion* (Gütersloh 1935) 124s.

[53] 1 Jn 2,3-11.

[54] Sant 4,4-5.

dical, que muy bien se puede decir: el amor del mundo implica la privación del amor de Dios. El amor del mundo no puede existir en el corazón de un cristiano que conoce y ama a su Padre celeste. La idea de la oposición radical entre Dios y el mundo con todo lo que le pertenece formaba parte de la catequesis apostólica, siendo una de sus enseñanzas más constantes [55].

El que se deja seducir por el mundo y por sus placeres, no puede tener en sí, *no puede estar en él la caridad del Padre* (v.15). San Juan no prohíbe amar las cosas que hay en el mundo material; lo que prohíbe es que se amen *desordenadamente*. La caridad del Padre tiene sus objetos determinados, que los cristianos no pueden modificar ni alargar. El *ágape* es más que una virtud, es una vida y como una nueva naturaleza que nos incorpora al mundo de lo divino [56]. Esta es la razón de que el amor del mundo y el amor del Padre sean incompatibles. El amor del mundo no puede coexistir con el amor de Dios [57]. El cristiano ha sido engendrado por Dios a nueva vida, y no puede tener otro amor que el que recibe de Dios [58]. Por eso ha de ser incapaz de amar lo que Dios no ama o lo que no le ofrece algo de la presencia de Dios. A este propósito dice muy bien San Agustín: «Todo lo que hay en el mundo, Dios lo ha hecho...; pero ¡ay de ti si tú amas las criaturas hasta el punto de abandonar al Creador!... Dios no te prohíbe amar estas cosas, pero te prohíbe amarlas hasta el punto de buscar en ellas tu felicidad... Dios te ha dado todas estas cosas. Ama al que las ha hecho. Un bien mayor es el que El quiere darte, a sí mismo, que ha hecho estas cosas. Si, por el contrario, tú amas estas cosas, aunque hechas por Dios, y tú descuidas al Creador y amas al mundo, ¿acaso no será juzgado adúltero tu amor?» [59] Y poco después vuelve a decir el obispo de Hipona: «¿Amas la tierra? Tierra eres. ¿Amas a Dios? ¿Qué diré? ¿Eres Dios? No me atrevo a decirlo por cuenta propia. Oigamos las Escrituras: Yo he dicho: Sois dioses e hijos del Altísimo» [60].

A continuación el apóstol precisa las cosas del mundo que el cristiano ha de aborrecer. Tres cosas principalmente hacen que el corazón del hombre se aleje de Dios: *concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida* (v.16). La expresión *concupiscencia* (ἐπιθυμία) *de la carne* significa los deseos que emanan de la carne, es decir, de la naturaleza humana corrompida, como el comer, el beber, el procrear, buscados de una manera desordenada, no para usar y servirse de ellos en la medida establecida por Dios, sino para abusar de ellos. La frase de San Juan no designa, pues, lo que nosotros llamamos hoy día las pasiones de la carne. Abarca más bien todos los apetitos y deseos propios de nuestra complexión corporal: la lujuria en primer lugar, pero también los

[55] Mt 6,24; Lc 16,13; Jn 17,9; 1 Cor 2,12; 3,19.
[56] C. SPICQ, o.c. p.251.
[57] FILÓN, *De decalogo* 151.
[58] 1 Jn 4,7. Cf. C. SPICQ, o.c. p.251.
[59] SAN AGUSTÍN, *In I Epist. Ioannis*, tr.2,11: PL 35,1995.
[60] SAN AGUSTÍN, ibid., tr.2,14: PL 35,1997.

apetitos desordenados de la bebida, de la comida, de los placeres mundanos, la aspiración al bienestar sensible, al *dolce far niente*, el gusto por las emociones fuertes [61]...

La *concupiscencia de los ojos* se refiere a la mala inclinación existente en el hombre de servirse de los ojos para cometer pecados. Los ojos son las ventanas del alma, y a través de estas ventanas entran las mayores excitaciones, que incitan al alma al mal. Los rabinos llamaban a los ojos «los proscenios de la lujuria» [62]. La concupiscencia de los ojos no hay que restringirla, como han creído muchos autores, al dominio de la lujuria, ni todavía menos a la codicia de los bienes terrenos. Abarca todas las malas inclinaciones que son atizadas por la vista; los deseos desordenados de verlo todo: espectáculos, teatros, circos, revistas, boxeo, e incluso cosas ilícitas, por la vana curiosidad o el placer de verlo todo. En tiempo de San Juan era frecuente contemplar en los anfiteatros visiones crueles y espeluznantes que un cristiano no podía aprobar [63].

El *orgullo* (ἀλαζονεία) *de la vida* dice relación a la vanidad y al deseo desenfrenado de honores, a la ostentación orgullosa de todo aquello que se posee y sirve para la vida. Es la jactancia de los bienes terrenos, de las riquezas y de la fortuna [64]. Es la idolatría del propio yo, la autosuficiencia, que le lleva a no buscarse más que a sí mismo [65]. El hombre tentado por el orgullo de la vida desea y busca el fasto, el lujo excesivo, la exaltación de la propia persona. Implica también la vanidad más vulgar, provocada por el poder que parece conferir la posesión de muchos bienes terrenos.

Este es el peligro real de las riquezas. Por eso, Jesucristo en el Evangelio nos exhorta—especialmente en el evangelio de San Lucas—a estar en guardia contra el peligro de las riquezas [66].

Santo Tomás afirma que de estas tres concupiscencias derivan, como de tres raíces, todos los pecados [67]. Los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia se oponen a estas tres concupiscencias [68].

Todas estas pasiones que se encuentran en el mundo es evidente que *no provienen del Padre*, no se inspiran en su espíritu. Tales concupiscencias proceden del mundo, es decir, del desorden que el pecado ha introducido en toda la creación. Por eso, el cristiano, engendrado por Dios, no ha de tener otro amor que el del Padre. El amor del Padre tiene sus objetos determinados, que sus hijos no pueden cambiar. Los fieles, nacidos de Dios, están en plena dependencia de El, unidos a El de pensamiento y de corazón por la caridad. En consecuencia, no podrían dejarse arrastrar por lo que les es ra-

[61] Cf. Ef 2,3; 1 Pe 2,11; 2 Pe 2,10-12.
[62] Cf. J. BONSIRVEN, *Epîtres de S. Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p.128. Véase también Ez 23,12-17; Prov 27,20; Job 31,1; Mt 5,28.
[63] Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10,53: PL 32,801.
[64] Cf. 1 Jn 3,17; Mc 12,44; Lc 15,12.30.
[65] Cf. Sab 5,8; Sant 4,16.
[66] Cf. Mc 10,23; Lc 6,24; 11,41; 12,15.16-21; 14,12-14; 16,19-31. Cf. F. M. LÓPEZ MELÚS, *Pobreza y riqueza en los Evangelios* (Madrid 1963) p.101-222.
[67] SANTO TOMÁS, 2-2 q.78 a.5.
[68] Cf. DE AMBROGGI, o.c. p.238.

dicalmente opuesto, porque *amar* es conformarse a la voluntad divina [69] y adoptar los objetos de su caridad [70].

Por lo tanto, amar el mundo y sus cosas es una locura, porque *el mundo pasa, y también sus concupiscencias* (v.17); en cambio, el fiel que cumple la voluntad de Dios participa de su eternidad. La fugacidad de las cosas mundanas es un motivo más para evitar el amor del mundo. Por el contrario, el que pone en práctica los mandamientos—*el que hace la voluntad de Dios*— ése posee la vida eterna. La comunión con Dios, que se realiza aquí mediante la gracia, se perpetuará en el cielo, en la comunión de la gloria eterna.

Desconfiar de los anticristos. 2,18-28

**18 Hijitos, ésta es la hora postrera, y como habéis oído que
está para llegar el anticristo, os digo ahora que muchos se han
hecho anticristos, por lo cual conocemos que ésta es la hora
postrera. 19 De nosotros han salido, pero no eran de los nues-
tros. Si de los nuestros fueran, hubieran permanecido con
nosotros; pero así se ha hecho manifiesto que no todos son
de los nuestros. 20 Cuanto a vosotros, tenéis la unción del Santo
y conocéis todas las cosas. No os escribo porque no conozcáis
la verdad, 21 sino porque la conocéis, y sabéis que la mentira
no procede de la verdad. 22 ¿Quién es el embustero sino el
que niega que Jesús es Cristo? Ese es el anticristo, el que niega
al Padre y al Hijo. 23 Todo el que niega al Hijo, tampoco tiene
al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre.
24 Lo que desde el principio habéis oído, procurad que per-
manezca en vosotros. Si en vosotros permanece lo que habéis
oído desde el principio, también vosotros permaneceréis en el
Hijo y en el Padre. 25 Y ésta es la promesa que El nos hizo,
la vida eterna.**

**26 Os escribo esto a propósito de los que pretenden extra-
viaros. 27 La unción que de El habéis recibido perdura en
vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque, como la
unción os lo enseña todo y es verídica y no mentirosa, perma-
necéis en El, según que os enseñó. 28 Ahora, pues, hijitos, per-
maneced en El, para que, cuando apareciere, tengamos con-
fianza y no seamos confundidos por El en su venida.**

El apóstol exhorta a los cristianos a permanecer fieles en la comunión cristiana ante el gran peligro que les amenaza. Porque los anticristos ya están en el mundo (v.18). Son los herejes que se esfuerzan por apartar a los fieles de Cristo. La aparición de estos seductores y anticristos es señal de que la hora de la parusía está próxima. El tema de la proximidad de la parusía era una doctrina enseñada en toda la Iglesia primitiva [71].

[69] 1 Jn 2,5.
[70] C. SPICQ, *Agapé* III p.251. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.402.
[71] Cf. Rom 13,11; 1 Cor 7,29-31; Fil 4,5; 1 Tes 5,1; 2 Tes 5,1; 2 Tes 2,2; Heb 10,25; Sant 5,8; 2 Pe 3,9. Cf. también *Didajé* 10,6; 1 *Clem.* 23,2; *Epist. de Bernabé* 4,1; San IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.* 11,1; San JUSTINO M., *Diál. con Trifón* 32,3; San CIPRIANO, *De mortal,* 2,15.25; *Ad Demetr.* 3,4; *De unit. Eccl.* 16; *Ad Fortun.* 1; *Epist.* 58,1; 61,4; 67,7.

San Juan es el único escritor del Nuevo Testamento que emplea el nombre de *anticristo* [72]. Con este término quiere designar a los falsos cristos y falsos profetas que, según la enseñanza de Cristo y de los apóstoles, habían de aparecer como precursores de la parusía y del fin del mundo [73]. San Pablo nos habla del *hombre de pecado,* del *hijo de perdición* [74], pero no usa el término *anticristo.* Por eso no podemos determinar si esta expresión es anterior o posterior a San Pablo. San Juan considera al anticristo como un adversario de Cristo, como un enemigo de Dios, como un usurpador, que trata de embaucar a los hombres presentándose como *mesías* [75].

San Juan advierte a sus lectores que en el mundo existen ya muchos anticristos, conforme a la predicación de nuestro Señor [76]. Son todos aquellos que se oponen a Jesucristo y a su doctrina. Son todos los impostores, los falsos profetas y falsos mesías, que circulan por un lado y por otro difundiendo falsas doctrinas contra la divinidad de Jesucristo [77]. De la existencia de muchos anticristos, los fieles han de concluir que *ésta es la hora postrera* (v.18). La expresión no ha de tomarse literalmente, como si se tratase del tiempo inmediatamente anterior al juicio. San Juan no quiere decir que la venida del Señor sea inminente. Se propone simplemente afirmar que la última fase de la historia humana, la decisiva, que se extiende desde la encarnación de Cristo hasta la segunda venida [78], ya ha comenzado. El apóstol no se pronuncia sobre el momento de la parusía. El Apocalipsis da pie para suponer que San Juan pensaba que antes del fin del mundo habían de verificarse muchas cosas [79].

Nuestro Señor había anunciado, como ya hemos insinuado, que el fin del mundo sería precedido por la aparición de pseudocristos y de pseudoprofetas [80]. El término *anticristo* de San Juan recapitula estos diferentes personajes que se oponen al reino mesiánico. El apóstol parece designar con el nombre de *anticristos* (en plural) una colectividad. Si bien en 2 Tes 2,1-12 el adversario aparece bajo los rasgos de un individuo, en la 1 Jn es más bien un grupo de herejes, de adversarios de Cristo. En el Apocalipsis [81] se trata también de potencias políticas y religiosas contrarias a la doctrina de Jesucristo. San Pablo—según la sentencia de varios autores—habría cambiado de opinión al final de su vida, considerando al anticristo como una colectividad herética en lugar de un individuo [82]. La idea de un anticristo individual y la de un anticristo colectivo parece ser de origen judío [83]. Sin embargo, el P. Bonsirven afirma [84] que «la literatura

[72] 1 Jn 2,18; 2,22; 4,3; 2 Jn 7.
[73] Mt 24,5.24; Mc 13,6; Lc 17,23; Act 20,30; 1 Tim 4,1; 2 Tim 4,3.
[74] 2 Tes 2,3-12.
[75] Mt 24,24; Mc 13,22.
[76] Mt 24,24; Mc 13,21; Lc 17,23.
[77] 2 Jn 7.
[78] Cf. Act 2,17; Heb 1,2; 1 Pe 1,20.
[79] Cf. E. B. ALLO, *Apocalypse*[3]: Études Bibliques (París 1933) p.CXX.CXXXVII-CXLIII.
[80] Mc 13,22.
[81] Ap 11,7; 13,1-10; 16,13; 17,8; 20,1-3.7-10.
[82] 1 Tim 4,1-4; cf. Jds v.17-18.
[83] STRACK-BILLERBECK, o.c. III 637-641.
[84] J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* vol.1 (París 1934) p.465.

judía no conoce un anticristo personal». Con todo, hay textos que parecen decir lo contrario [85]. Desde luego, el texto de la 1 Jn muestra con bastante claridad que San Juan piensa en una *colectividad*. La frase: *os digo ahora que muchos se han hecho anticristos* (v.18), entendida en sentido colectivo adquiere claridad insospechada. El anticristo—personificación de las fuerzas enemigas de Cristo en todas las edades—está ya obrando en el mundo mediante ciertos individuos, que se pueden llamar también anticristos. Por consiguiente, el anticristo colectivo lo constituyen todas las fuerzas humanas opuestas a Jesucristo, que se han manifestado en las persecuciones desencadenadas contra la Iglesia, en las doctrinas y en los escándalos esparcidos por los herejes y apóstatas [86].

Los anticristos de que habla el apóstol eran los falsos doctores, que antes habían pertenecido a la comunidad a la cual se dirige San Juan. Formaban parte de ella sólo exteriormente, porque no le pertenecían interiormente. No poseían su fe ni su espíritu. Eran falsos hermanos [87], lobos con piel de oveja [88]. Y la prueba de que no eran verdaderos cristianos está en que *no han permanecido con nosotros* (v.19). Su espíritu de hipocresía no era compatible con el Espíritu de verdad que mora en los cristianos. Como miembros muertos del Cuerpo místico de Cristo, se separaron del resto de los cristianos: *De los nuestros han salido*. Esta separación fue providencial, pues así la comunidad ha sido purificada, y ha desaparecido un peligro grave de contaminación. No se trata de una excomunión, sino de una separación espontánea.

San Juan, al decir que no eran de los nuestros, no quiere significar que quien cae en el error o en el pecado no haya estado antes en la verdad o en la justicia. Lo que quiere decir es que ordinariamente los que caen en el error es que antes no se habían adherido sinceramente a la verdad de la fe (Colunga). El cristiano auténtico entra tan de lleno y tan decididamente en la nueva luz divina de Cristo, que de ningún modo puede volverse atrás, contando siempre, naturalmente, con la ayuda eficaz de la gracia. Sin embargo, en el plan divino entra que la doctrina de Jesucristo sea motivo de separación entre los que la reciben y los que la rechazan. Y una tal separación pondrá de manifiesto la fidelidad de los verdaderos cristianos [89].

En contraste con estos apóstatas están los fieles, que han recibido *la unción del Santo* y poseen el verdadero conocimiento (v.20), que les permite distinguir el error de la verdad. *Unción* (Χρῖσμα) ordinariamente designa el acto consumado de ungir. Sin embargo, los LXX emplean el término χρῖσμα para designar el aceite de la unción [90]. Y como la unción con óleo se llevaba a cabo en los reyes, sacerdotes y profetas cuando eran elegidos o consagrados para desempeñar su alta misión, de ahí que el óleo de la unción haya venido a tener un valor simbólico. Los cristianos en el bautismo han recibido una

[85] *Or. Sib.* 3,63-74; 4,119-121.137-139; 5,1-51.100-110.215-245; 4 *Esd.* 5,6. Cf. J. Chaine, o.c. p.168.
[86] Cf. De Ambroggi, o.c., p.240; B. Rigaux, *L'Antechrist* (París 1932) p.386.
[87] Gál 2,4.
[88] Mt 7,15; Act 20,29.
[89] Cf. 1 Cor 11,19.
[90] Ex 29,7; 30,25; 40,15.

unción sagrada, recibieron al Espíritu Santo [91]. Ese Espíritu divino ejerce sobre los fieles su acción iluminadora y santificadora. Por eso dirá en el v.21 que la unción les proporciona el conocimiento de la verdad; y en el v.27, que la unción les enseña todo. Otro tanto dice Jesús del Espíritu Santo prometido a los discípulos [92].

El *Santo* del que procede la unción es el mismo Jesús (cf. v.27). En el cuarto evangelio se nos dice que el Espíritu Santo procede del Hijo [93], aunque también se afirma que procede del Padre [94]. En realidad, en *la unción* del cristiano toman parte tanto el Padre como el Hijo.

San Juan escribe [95] a los fieles porque sabe que no están apegados al error (v.21). Ellos, que han sido ungidos con el Espíritu de la verdad, no pueden ignorar la verdad. La verdad es la fe cristiana; la mentira por excelencia es la doctrina de los anticristos. Los que son de la verdad y han sido iluminados por su luz interior, saben que los errores de los anticristos se oponen a la verdad. Los que propalan y defienden una *mentira*, no pueden ser de Dios ni pertenecer a la Iglesia de Cristo. Si tuvieran algún apego al error, el apóstol no les escribiría, pues estaría separado de ellos, como lo está de los falsos doctores. Les escribe porque está en comunión con ellos.

La mentira que esparcen los anticristos es la afirmación de que *Jesús no es el Cristo* (v.22). Niegan, por lo tanto, la divinidad de Jesucristo, la filiación divina de Cristo. Bastantes autores ven aquí una alusión probable al error de los ebionitas, herejes gnósticos que concebían a Cristo como un *eón* que descendió sobre el hombre Jesús en el bautismo y que lo abandonó en el momento de la pasión. En cuyo caso el que habría muerto y resucitado sería tan sólo el hombre Jesús [96]. De donde se deduce que esta herejía negaba la divinidad de Cristo y la redención. Negar que Jesús es el Cristo es lo mismo que negar que es el Hijo de Dios. Y negar al Hijo es también negar al Padre, por la correlación existente entre la filiación y la paternidad y porque el Hijo es la revelación del Padre. El Hijo es inseparable del Padre. Y «nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» [97]. En cambio, el que conoce y *confiesa al Hijo* está en íntima comunión con el Padre, y *tiene* en sí *al Padre*, al Hijo y al Espíritu Santo [98]. Una vez que Cristo vino al mundo, no hay comunión posible con Dios sino a través del Hijo. Jesucristo es el único camino que conduce realmente a los fieles a la verdadera unión con Dios [99].

Después de referirse a los errores cristológicos y trinitarios, San Juan se vuelve de nuevo a los cristianos para exhortarlos. *Lo que han oído* los fieles *desde el principio* (v.24) es la doctrina tradicional de la fe enseñada por los apóstoles. Esa doctrina tradicional ha de

[91] 2 Cor 1,21-22.
[92] Jn 14,16; 16,13.
[93] Jn 15,26; 16,14-15.
[94] Jn 14,16.26.
[95] El *os escribo* (ἔγραψα) es un aoristo epistolar que equivale a nuestro presente.
[96] Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 1,26,1: PG 7,686.
[97] Mt 11,27; cf. Jn 1,18; 5,23; 14,6-9; 15,23.
[98] Cf. Jn 8,19; 14,9-11.
[99] Jn 14,6ss.

permanecer en ellos [100]. Porque la fidelidad a la enseñanza tradicional es condición esencial para permanecer en el Hijo y en el Padre, para conservar la gracia y la comunión vital con la Santísima Trinidad. El apóstol da gran importancia a la tradición, fuente de la revelación. Afirma que la doctrina que recibieron desde el principio es la tradicional de la comunidad, la que siempre se enseñó en la Iglesia por haber sido enseñada por los mismos apóstoles [101].

La palabra de Cristo es una realidad tan sublime, que el permanecer en ella nos procura el bien supremo: la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas, que es la forma más perfecta de comunión con Dios [102]. La comunión con la Trinidad Beatísima da a los cristianos la seguridad de poseer *la vida eterna* prometida por Cristo (v.25). Esta vida, coronamiento en la gloria de la unión comenzada sobre la tierra, es presentada como el objeto del mensaje de Jesús. Porque su conocimiento implica el conocimiento de toda la revelación hecha por el Verbo encarnado [103].

En este pasaje, *vida eterna* tiene sentido escatológico y designa la gloria prometida. Ordinariamente, para San Juan la vida eterna es la comunión vital con Dios, es la vida de la gracia poseída por los cristianos en este mundo [104]. En realidad, gracia y gloria para el apóstol San Juan no son otra cosa que diversas fases, distintos estadios de la gloria definitiva.

San Juan ha escrito estas cosas a los fieles a propósito de los herejes para que estén siempre en guardia contra las insidias y los engaños de los falsos maestros (v.26). Porque si bien están fuera de la Iglesia, permanecen siendo un peligro continuo, ya que tratan de hacer prosélitos. Estos herejes seductores no se limitan a defender sus falsas doctrinas, sino que se esfuerzan por arrastrar a otros a ellas.

Los cristianos, a los cuales se dirige San Juan, *no necesitan que nadie les enseñe*, porque *la unción que de El han recibido les enseña todo* (v.27). El apóstol se refiere a los falsos maestros de los que ha hablado. Los fieles no tienen necesidad que ninguno de esos falsos doctores les instruya. Esto no significa que San Juan aconseje a sus lectores la emancipación de toda autoridad docente. El hecho de haber recibido la unción del Espíritu Santo no les dispensa de la debida sumisión al magisterio eclesiástico. San Juan coloca al lado de la aceptación creyente del mensaje de Jesucristo recibido por tradición la enseñanza interior del Espíritu Santo, que dará a los fieles la certeza subjetiva de su verdad. Es decir, que para San Juan existe, además del magisterio externo de la Iglesia, el magisterio interno del Espíritu Santo. Gracias a la enseñanza dada por *la unción* de una manera siempre presente y actual, los cristianos pueden permanecer en Cristo.

Este magisterio interior del Espíritu Santo infunde en las almas la luz de la fe [105], da a los cristianos el gusto y la inteligencia de la

[100] Cf. G. Pecorara, *De verbo «manere» apud Iohannem:* DivThom 40 (1937) 159-171.
[101] 1 Jn 1,1-3.
[102] 1 Jn 1,4. Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.416.
[103] Cf. J. Chaine, o.c. p.173.
[104] Cf. 1 Jn 3,15; Jn 3,36.
[105] 1 Jn 5,9-10; cf. Jn 5,37ss; 6,44ss.

verdad revelada y confiere un conocimiento especial de Dios, una verdadera iluminación que introduce al alma en el secreto de los misterios divinos [106]. De este magisterio interior nos hablan ya en el Antiguo Testamento Isaías [107] y Jeremías [108], y en el Nuevo Testamento, San Juan [109] y San Pablo [110].

¿Hay fundamento en este v.27 para que Lutero y muchos protestantes opongan la concepción pneumática de la 1 Jn a la doctrina católica del magisterio eclesiástico? No hay fundamento alguno, porque San Juan no pretende excluir, sino que más bien supone que en la Iglesia existe un magisterio legítimo y externo. Lo ha afirmado ya claramente en el v.24 al hablar de la doctrina evangélica recibida de los apóstoles. Además de este magisterio externo existe para los fieles que permanecen en comunión vital con Cristo otro magisterio interior, constituido por la misteriosa *unción* divina. Los fieles han de *permanecer* en esa comunión con Dios, no siguiendo las doctrinas erróneas de los falsos maestros, sino las enseñanzas de la fe y de la moral que han aprendido en el pasado por boca de los apóstoles [111].

Cristo es el que ha dado a los fieles la unción del Espíritu, que *les enseña todo*. Y el Espíritu Santo, a su vez, es el que conduce los cristianos a la comunión con Cristo y los conserva en ella [112].

El apóstol concluye esta sección insistiendo en su exhortación a *permanecer* unidos a Cristo (v.28). La expresión *ahora* puede ser una conclusión lógica de lo que precede o una alusión a la parusía, de la que va a hablar. San Juan invita a los fieles a permanecer en Cristo. El motivo por el cual les invita a permanecer en El es para estar preparados para el día de la parusía. El Señor se manifestó ya una primera vez al venir al mundo para redimirnos. Esta primera manifestación ha sido, sobre todo, revelación del amor de Dios [113]. Pero habrá otra manifestación gloriosa al final de los tiempos. Será la parusía, la segunda venida de Cristo como Señor y como Juez para dar a cada uno según sus obras. Sin embargo, en esta última manifestación, por muy terrible que sea, se mostrará el amor misericordioso de Dios, que nos debe infundir *confianza* (παρρησία) en esa hora suprema. Permaneciendo en Cristo, se posee una feliz confianza; no se siente temor de ser confundido cuando aparezca como Juez supremo. El término παρρησία designa la libertad llena de confianza con la que el creyente debe presentarse ante Cristo Juez [114]. La idea que tiene San Juan de la parusía [115] es una concepción casi filial y llena de confianza del juicio final.

[106] J. Bonsirven, *Épîtres de S. Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p.146-150. Cf. también Santo Tomás, *Suma Teol.* 2-2 q.8 a.4 ad 1; San Agustín, *In I Epist. Ioannis* tr.3,13: PL 35,2004.
[107] 54,13.
[108] 31,31-34; cf. Jn 6,45; Heb 8,8-12.
[109] Jn 14,26.
[110] 1 Tes 4,9.
[111] Cf. San Agustín, *In I Epist. Ioannis* tr.3,13: PL 35,2004; F. J. R. Molero, o.c. p.417-418.
[112] Cf. Jn 14,26; 16,14ss.
[113] 1 Jn 1,2; 3,5; 4,9; 5,11.
[114] Literalmente παρρησία significa «franqueza, osadía, libertad al hablar» a un hombre superior.
[115] Parusía (παρουσία), que es tan frecuente en el Nuevo Testamento, en los escritos joánicos sólo se encuentra en este lugar. Literalmente significaba «presencia», y designaba la primera visita solemne que realizaba un rey a una ciudad o provincia. En el Nuevo Testamento es un término técnico para expresar la segunda venida de Cristo.

SEGUNDA PARTE: EL CRISTIANO HA DE VIVIR COMO HIJO DE DIOS. 2,29-4,6

En esta segunda parte de la epístola, San Juan continúa hablando de la unión con Dios, pero la considera bajo el aspecto de la filiación divina de los cristianos. Con diversas imágenes [1] trata de expresar la participación de los fieles en la vida de Dios. Afirma que somos hijos de Dios y que esta filiación es la prueba del amor del Padre para con nosotros (2,29-3,2); los hijos de Dios han de ser santos (3,3-10), han de practicar la caridad fraterna (3,11-24) y guardarse del error (4,1-6).

Principio: Vivir como hijos de Dios. 2,29-3,2

29 Si sabéis que El es justo, sabed también que todo el que
practica la justicia es nacido de El.
3 1 Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos lla-
mados hijos de Dios y lo seamos. Por eso el mundo no
nos conoce, porque no le conoce a El. 2 Carísimos, ahora
somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que
hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejan-
tes a El, porque le veremos tal cual es.

La idea de justicia es la que sirve de lazo de unión entre el v.29 y la sección precedente. *Los que practican la justicia* podrán presentarse con confianza en el día del juicio, porque los justos son realmente los hijos de Dios, nacidos en El a una nueva vida. El cristiano por el bautismo adquiere la filiación divina [2], la gracia, por la que el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina [3]. El ser nacidos de Dios es algo sobrenatural, algo totalmente divino que no puede brotar de la naturaleza humana.

El apóstol dice a los fieles que ellos saben bien que Dios es *justo* y esencialmente perfecto. De aquí han de sacar la consecuencia: el que ha nacido verdaderamente de Dios y participa realmente de su vida es el que practica *la justicia*, el que guarda los mandamientos [4]. Y el que practica la justicia, es decir, el que realiza en su vida la ley moral, ha nacido de Dios. El criterio de la filiación divina es la semejanza con Dios, la perfección interior que da al cristiano la gracia. Por eso, dice Jesús en el sermón de la Montaña: «Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» [5]. La razón profunda de todo esto es que, cuando se ha nacido de Dios, se participa de su naturaleza y, por lo tanto, se asemeja a El.

[1] Cf. 1 Jn 2,29; 3,9.
[2] Cf. Jn 3,3-8.
[3] 2 Pe 1,4.
[4] Cf. Jn 14,15-17; 15,10; 1 Jn 2,3-6.9-11.
[5] Mt 5,48.

CAPITULO 3

La imagen del nacimiento aplicada al don de la vida divina se encuentra frecuentemente en San Juan [6]. Ese nacimiento tiene lugar en el bautismo. El nuevo nacimiento del cristiano le confiere el nombre y, en cierto sentido, la naturaleza de hijo de Dios. El amor de Dios es tan generoso, que llega a engendrar al hombre por amor a la vida divina. El cristiano no es llamado hijo de Dios únicamente por una ficción jurídica y extrínseca, sino que es realmente hijo de Dios. La filiación adoptiva entre los hombres consiste solamente en la comunicación exterior de un derecho entre el adoptante y el adoptado. En cambio, la filiación adoptiva divina consiste en la participación de una nueva vida, de una nueva naturaleza semejante a la de Dios, el cual adopta al hombre por medio de un nuevo nacimiento o regeneración [7]. Por eso muy bien puede exclamar San Juan, maravillado al recordar a sus lectores el don extraordinario de la filiación divina: *Ved qué amor nos ha manifestado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos en realidad* (v.1) [8]. Dios nos ha amado tanto, que, no contento con darnos a su Hijo único [9], nos ha hecho a nosotros mismos hijos suyos por adopción comunicándonos su propia naturaleza [10]. Si tal es la dignidad del cristiano, nada tiene de particular que el mundo no los conozca. *Mundo* está tomado aquí en sentido peyorativo: designa a los enemigos de Dios [11]. Como nuestra dignidad sobrenatural es una participación misteriosa de la vida de Dios, los que no conocen a Dios tampoco conocerán a los hijos de Dios. Ya lo había anunciado nuestro Señor: Los que han de perseguir a los discípulos de Cristo, «lo harán porque no conocieron al Padre ni al Hijo» [12].

El *amor* (ἀγάπη) divino es una realidad espiritual que no cae bajo el dominio de los sentidos. Pero aunque sea espiritual es perceptible en sus efectos (ἰδεῖν) y objeto de la fe [13]. *Ved* (ἰδεῖν) evoca una mirada de simpatía, de admiración hacia su objeto [14], de contemplación jubilosa [15]. «La caridad—dice el P. Spicq—, cuyo objeto somos nosotros mismos, es un amor excepcional, prodigiosamente generoso, que viene del cielo; es decir, su naturaleza no puede ser sino divina» [16]. Este amor divino es una realidad existente que Dios nos *da* (δέδωκεν) gratuitamente. El verbo griego acentúa la gratuidad y la realidad de este don divino. Este don concedido por el Padre a los creyentes es Dios mismo, que nos hace partícipes de su naturaleza divina por medio de la gracia [17] y nos hace hijos del mismo Dios. El nacimiento a la vida divina es atribuido aquí al *amor* (ἀγάπη)

[6] 1 Jn 3,3; 4,7; 5,1.4.18; cf. Jn 3,3-8.
[7] Cf. Santo TOMÁS, *Sum. Teol.* 3 q.3 a.2-4.
[8] Cf. C. SPICQ, *La justification du Charitable (1 Jn 3,1-21)*: Bi 40 (1959) 915-927.
[9] Jn 3,16.
[10] 1 Jn 2,29; Jn 1,13.
[11] Cf. 1 Jn 2,15-17.
[12] Jn 16,3.
[13] C. SPICQ, *Agapé* III p.252. En Mt 21,32; Mc 15,32; Jn 6,30; 20,8.29, es frecuente la unión entre los verbos ἰδεῖν-πιστεύειν = ver-creer.
[14] Cf. Mc 2,12; Act 13,41.
[15] Cf. Jn 8,56; cf. también Mt 13,17; Lc 17,22.
[16] C. SPICQ, o.c. p.254.
[17] 2 Pe 1,4.

del Padre, ese amor maravilloso de Dios con el que ama tiernamente a los cristianos como a sus propios hijos [18].

Este amor especial del Padre a los discípulos de Jesús se extiende a todos los que aman a su Hijo, a todos los verdaderos cristianos. *Ser llamado*, en lenguaje bíblico, es equivalente a *ser*, porque, cuando Dios llama o impone un nombre, realiza lo que ese nombre enuncia[19]. Por consiguiente, los cristianos llamados *hijos de Dios* lo son realmente [20]. Por eso San Juan añade con énfasis: *y lo seamos*. Nuestra filiación divina no constituye, por lo tanto, una simple metáfora, sino que es una consoladora realidad [21].

El apóstol vuelve en el v.2 a interpelar a los fieles para atraer su atención, y les dice: *Carísimos, ya somos desde ahora hijos de Dios, aunque todavía no se ha manifestado* plenamente *lo que hemos de ser* (v.2). La dignidad que los cristianos poseen realmente es ignorada del mundo e imperfectamente conocida por los mismos fieles, porque aún no ha producido todos sus efectos. Los misterios divinos sólo los podemos entrever aquí abajo como en *enigmas*, como a través de un espejo imperfecto, que refleja mal la imagen [22]. Será en el cielo donde los hijos de Dios aparecerán lo que realmente son. Hijos de Dios ya lo *somos desde ahora*, porque la vida eterna ya mora en nosotros [23]. Pero la filiación divina tendrá su plena expansión solamente en el cielo, cuando los fieles vean a Dios *tal cual es*. Por la fe ya conocemos nuestra dignidad de hijos de Dios; mas el premio que nos espera en el cielo sólo lo podemos pregustar en esperanza. Cuando *aparezca* Cristo glorioso en la parusía final o cuando se haya terminado nuestro perfeccionamiento sobrenatural, entonces gozaremos de la visión beatífica y *nos haremos semejantes a El*, porque la filiación divina nos descubrirá su inmensa profundidad al conocer mejor nuestra semejanza con Dios. La visión implica una unión consciente y, por lo tanto, más perfecta del alma con Dios. En la visión beatífica, nuestra «inteligencia—como dice Santo Tomás [24]—alcanzará la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios como su sujeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre». En el cielo veremos a Dios «cara a cara» y sin velos, con una visión inmediata, intuitiva, facial [25].

Romper con el pecado. 3,3-10

**3 Y todo el que tiene en El esta esperanza se santifica, como
Santo es El. 4 El que comete pecado traspasa la Ley, porque el
pecado es transgresión de la Ley. 5 Sabéis que apareció para des-
truir el pecado y que en El no hay pecado. 6 Todo el que per-
manece en El no peca; y todo el que peca no le ha visto ni le ha
conocido.**

[18] Jn 14,21.
[19] Cf. Is 7,14; Lc 1,32: «Será llamado Emmanuel...», «Hijo del Altísimo».
[20] C. SPICQ, o.c. p.254.
[21] Cf. 1 Jn 3,9.
[22] Cf. 1 Cor 13,12.
[23] Cf. 1 Jn 3,9; 4,13; Jn 3,36; 6,53.
[24] *Suma Teol.* 1-2 q.3 a.8; cf. 3 *Contra Gentes* c.51.
[25] 1 Cor 13,12. Cf. concilio de Viena: D 475, y conc. Florentino: D 693.

**7 Hijitos, que nadie os extravíe: el que practica la justicia es
justo, según que El es justo; 8 el que comete pecado, ése es del
diablo, porque el diablo desde el principio peca. Y para esto apa-
reció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo. 9 Quien
ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está
en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios. 10 En esto
se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no
practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama
a su hermano.**

La esperanza cierta de la visión beatífica es un motivo poderoso para santificarse. La *esperanza* cristiana es también un don gratuito de Dios [26]. Se funda en la promesa divina [27] y en la realidad de la filiación divina. La idea de que poseen en su alma el don de la gracia divina ha de impulsar a los cristianos a *purificarse* de toda mancha (v.3). La imagen de la purificación (Nácar-Colunga: «se santifica»), tomada aquí en sentido moral, probablemente se inspira en las ceremonias legales hebreas. Del mismo modo que los hebreos se purificaban con sacrificios y ritos expiatorios para entrar en el templo de Jerusalén [28], así también los cristianos deben purificarse espiritual e interiormente para entrar en el cielo.

San Juan había dicho en 1 Jn 1,7 que la sangre de Jesús es la que nos purifica de todo pecado. Aquí, en cambio, enseña que el que tiene la esperanza de la visión beatífica, se purifica a sí mismo de los pecados. Sin embargo, no existe contradicción entre estos dos textos. Los cristianos no pueden salvarse sin la gracia y los méritos de Cristo, y, al mismo tiempo, nuestro esfuerzo es también necesario en la obra de nuestra santificación. El cristiano no debe contentarse con una pureza meramente negativa, sino que, para imitar mejor a Cristo, ha de esforzarse por adquirir una pureza positiva, que le hará conformarse más plenamente con Dios. Por eso, si Cristo es *santo*, es decir, libre de todo pecado, también el cristiano ha de esforzarse por conseguir esa pureza.

La justicia del cristiano es incompatible con el pecado porque el pecado es, por definición, *la transgresión* de la voluntad divina manifestada en la ley moral (v.4). Nácar-Colunga traduce ἀνομία por *transgresión de la Ley*, siguiendo el sentido etimológico de la palabra: ilegalidad, violación de la ley. Pero en este pasaje ἀνομία no parece referirse a la ley mosaica [29]. El término ἀνομία tiene en el Nuevo Testamento el significado de *iniquidad*. Designa un estado colectivo, el de la *hostilidad* de las fuerzas del mal contra el reino de Dios. Por eso, dice Beda Rigaux [30]: «El Nuevo Testamento entiende por ἀνομία el estado de hostilidad a Dios en que se encuentra el que rehúsa los privilegios hecho a la humanidad por Cristo».

[26] Cf. 2 Tes 2,16; Rom 15,4; 2 Cor 3,12; Ef 2,12.
[27] Cf. Mt 5,8; Ap 22,4.
[28] Cf. Jn 11,55.
[29] En los escritos joánicos, νόμος se aplica exclusivamente a la ley mosaica, de la que no se habla en este pasaje.
[30] *L'Antechrist* p.257. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité (1 Io 3,4)*: NRTh 78 (1956) 785-797; F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.437.

San Juan, siguiendo su costumbre de los contrastes, pone frente a los hijos de Dios—de los que ha estado hablando (v.1-3)—los hijos del diablo. Por el comportamiento moral que tenga cada cristiano podrá saber a qué grupo pertenece: si forma parte del bando de los hijos del diablo o del de los hijos de Dios. Todo el que comete pecado, no sólo comete una acción mala, sino que también obra la iniquidad, revelándose como hijo del diablo y enemigo de Dios. El término ἀνομια = *iniquidad*, describe, por lo tanto, la realidad espiritual, el estado interior del pecador [31].

El apóstol aduce a continuación la razón por la cual los cristianos no deben pecar: Cristo *vino al mundo para destruir el pecado* (v.5). El término *pecado* está en plural: τὰς ἁμαρτίας, como para indicar mejor la universalidad de la redención. Cristo *apareció* en este mundo *para destruir los pecados* de todos los hombres. San Juan Bautista había llamado a Jesús «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» [32]. Aquí San Juan no llama a Jesús *cordero*, pero afirma su santidad sustancial, en virtud de la cual ha podido santificar a los cristianos. Jesucristo tomó sobre sí nuestros dolores y nuestros pecados para expiar por ellos y borrarlos [33], aunque *en El no había* ningún *pecado*. Por consiguiente, si Jesucristo, siendo la misma impecabilidad, sufrió tanto por librarnos del pecado, nosotros, a ejemplo de El, hemos de aborrecer totalmente el pecado, pues formamos un solo cuerpo con El.

Y *el que permanece en Cristo* mediante la comunión vital de la gracia, *no peca* (v.6). El apóstol enseña que la verdadera comunión con Dios excluye el pecado. De donde se sigue que el que peca no posee la unión con Cristo. Por el contrario, el que permanece en Cristo no peca; no comete los pecados que los herejes permitían. Los herejes, contra los cuales combate San Juan, pretendían tener la comunión con Dios sin guardar los mandamientos [34]. No se puede estar en pecado y con Cristo. El pecado es, por lo tanto, un signo de discernimiento entre los verdaderos y falsos cristianos.

San Juan, al decir: *todo el que permanece en El no peca* (v.6), no afirma la impecabilidad absoluta del cristiano ya justificado, como se ve claramente por lo que deja dicho en 1 Jn 1,8; 2,1. Lo que dice el apóstol es que el cristiano, mientras practica la justicia, es decir, mientras se esfuerza por vivir según la ley de Dios, posee la comunión con Dios y no puede pecar [35]. Pero este esfuerzo por vivir en conformidad con la ley de Dios presupone la renuncia seria del cristiano a todo lo que es pecado. Como dice San Agustín con frase lapidaria: «In quantum in ipso manet, in tantum non peccat» [36]. El estado normal del cristiano es el estado de gracia [37].

[31] C. M. E. BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de S. Jean:* RB 56 (1949) 371-376.

[32] Jn 1,29.

[33] Cf. Is 53,4-6.11.12.

[34] 1 Jn 2,4-6.

[35] Acerca de la impecabilidad del cristiano, cf. P. GALTIER, *Le chrétien impecable (1 Jn 3,6 et 9):* MelScR 4 (1947) 137-154; I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Io 3, 6-9: L'Évangile de Jean* (Lovaina 1958) 161-177.

[36] *In 1 Ioannis*, tr.4,8: PL 35,2010s.

[37] J. CHAINE, o.c. p.182.

La transgresión voluntaria y consciente de la ley de Dios aparta al hombre de El e indica falta de verdadero conocimiento de Cristo. El conocimiento que se tiene de Cristo se manifiesta en la conducta de la vida. Los que habitualmente pecan o están en estado de pecado muestran con su conducta que nunca conocieron realmente a Cristo. Porque, si realmente lo hubieran conocido con una fe viva acompañada de obras de caridad, no podrían permanecer en el pecado. De donde se deduce la consecuencia de que el que peca es porque no conoce a Cristo, no le ha visto con los ojos de la fe.

En el v.7, el apóstol dirige a sus lectores una vibrante exhortación: *Hijitos, que nadie os extravíe* diciendo que el pecado puede coexistir con la comunión divina. Tal era la enseñanza de los anticristianos, de los falsos doctores, con la cual—tanto en la 1 Jn como en la epístola de Judas y en la 2 Pe—trataban de seducir a los fieles. San Juan les advierte que podrán saber si son buenos o malos cristianos fijándose en los frutos que dan. El árbol se conoce por los frutos [38]. *El que practica la justicia es justo*, como Cristo también es justo. *Justicia* (δικαιοσύνη) aquí designa la observancia de todos los preceptos y la práctica de todas las virtudes. En cambio, *el que comete pecado es del diablo* (v.8), porque participa de su malicia y se somete a su imperio. San Juan acentúa la antítesis al contraponer *el que comete pecado* al *que practica la justicia*.

La expresión *ser del diablo* indica una relación de pertenencia, de dependencia. Los que son del diablo se dejan conducir por él, siguen sus inspiraciones [39], imitan su manera de proceder. Por eso dice muy bien San Agustín que se es hijo del diablo por *imitación* [40]. El diablo fue el que introdujo el pecado en el mundo y el que sedujo a nuestros primeros padres. Desde entonces continúa pecando y haciendo pecar a los hombres [41].

Jesucristo vino al mundo para destruir el pecado, que es obra del demonio. Por eso en realidad la redención ha ido dirigida contra el diablo. La encarnación ha tenido como finalidad, según San Juan, la destrucción del pecado. Cristo ha entablado con el demonio una lucha sin cuartel, que todavía continúa después de su magnífica victoria sobre la cruz. Los cristianos están complicados en esta terrible lucha, y han de perseverar en ella hasta la victoria final.

En oposición al pecador, que pertenece al diablo, San Juan nos presenta al *que ha nacido de Dios, el cual no peca* (v.9). La realidad sublime de la filiación divina tiene para el apóstol una importancia extraordinariamente elevada. No somos hijos de Dios en un sentido metafórico, sino en un sentido muy real, en cuanto participamos de la misma vida de Dios. El v.9 vuelve a tratar de la impecabilidad del *que ha nacido de Dios* [42], de la que ya ha hablado en el v.6. San Juan prueba esa *impecabilidad* del verdadero cristiano diciendo: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él.* La *simiente*

[38] Mt 12,33.

[39] Cf. Jn 13,2.27; 2 Tes 2,9.

[40] *In Epist. I Ioannis* tr.4,9-11: PL 35,2011.

[41] Cf. Jn 8,44.

[42] *El que ha nacido de Dios* es una expresión propia de San Juan. En el cuarto evangelio aparece una sola vez (Jn 1,13); en cambio, en la 1 Jn se emplea nueve veces (1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

de Dios es el principio de la vida divina, el germen divino, que nos hace hijos de Dios. Es lo que los teólogos llaman *gracia santificante*, que va acompañada de los dones del Espíritu Santo, de las virtudes infusas y de actos sobrenaturales. La mayor parte de los autores entiende esta *simiente* del Espíritu Santo. En realidad, la gracia santificante y la inhabitación del Espíritu Santo están en íntima relación, en cuanto que una supone la otra [43]. Otros han visto designado en esta expresión a Cristo, el *Germen* por excelencia [44]. El P. Braun [45], siguiendo la interpretación que da de 1 Jn 2,20.27, cree que *simiente* significa *la palabra de Dios*, es decir, el objeto de la fe recibido por los neófitos como principio de nueva vida y de santificación, que es conservado en lo profundo del alma [46]. En este sentido nos dice San Juan en su evangelio: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado» [47]. San Pablo también afirma: «Por el evangelio yo os he engendrado» [48]. Y San Pedro enseña que los cristianos «han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios» [49]. Y esto mismo es confirmado por Santiago cuando escribe: «De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad» [50].

El apóstol con esta imagen de la semilla nos presenta uno de los puntos más importantes de la doctrina de la gracia. El cristiano que permanezca en estado de gracia *no puede pecar, porque ha nacido de Dios* (v.9). Se trata evidentemente de una impecabilidad relativa, que no quita la libertad y admite excepciones. San Juan no quiere decir que todo bautizado esté confirmado en gracia y no pueda caer en pecado, sino que el pecado es totalmente incompatible con la condición del verdadero hijo de Dios [51]. Mientras el cristiano conserve en su alma la gracia no pecará. El Espíritu Santo actúa en el alma de los fieles por medio de sus dones, de la gracia, de la palabra divina. Lo único que exige de ellos es docilidad, sumisión a su enseñanza e inspiraciones. Si son dóciles y conservan en sus almas la gracia, no pecarán. La obediencia y la sumisión del cristiano a la ley nueva de la gracia, inscrita en sus corazones por el Espíritu divino, les preservarán de no pecar. Por eso es muy verdadera la sentencia de San Agustín: «In quantum in ipso manet, in tantum non peccat» [52]. La impecabilidad será plena y definitiva en la fase última del reino, es decir, en el cielo, en donde la gracia poseída ya en este mundo alcanzará su máxima floración. Mientras estemos en este mundo, la filiación divina no nos exime totalmente del pecado. Hemos de luchar valientemente por nuestra salvación.

[43] Cf. J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación:* EstEcl 14 (1935) 20-50.
[44] Cf. Jer 23,5; Zac 3,8; Gál 3,16; Ap 12,17.
[45] *Les Épîtres de S. Jean* en *La Bible de Jérusalem* (París 1960) p.224 nota c.
[46] Cf. 1 Jn 2,24.
[47] Jn 15,3.
[48] 1 Cor 4,15.
[49] 1 Pe 1,23.
[50] Sant 1,18. Siguen esta interpretación Clem. Alej., San Agustín, San Beda (PL 114,679), I. de la Potterie (o.c. p.170-172).
[51] Cf. H. WILLMERING, *Epístola de S. Juan:* VD IV p.444; DE AMBROGGI, o.c. p.249.
[52] San AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.4,8: PL 35,2010; cf. I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien* p.174; ID., *Le péché, c'est l'iniquité:* NRTh 78 (1956) 795 nota 25.

El concilio Tridentino ha condenado la doctrina según la cual el hombre, una vez justificado, ya no puede pecar [53].

En el v.10, el apóstol nos presenta la justicia y la caridad como signo de discriminación de los cristianos. *En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: el que no practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano* (v.10). El autor sagrado sobrentiende que el que practica la justicia y ama a su hermano es de Dios. La práctica de la justicia, o sea de la santidad, es el criterio que permite distinguir a los hijos de Dios de los hijos del diablo. Tanto unos como otros se conocerán por sus frutos [54]. La *justicia* designa aquí el conjunto de todas las virtudes y la observancia de todos los mandamientos. El *amor a los hermanos*, es decir, *la caridad*, no constituye un segundo criterio, sino que es una especificación del primero. La caridad es la perfección de la justicia, el pleno cumplimiento de la ley [55]. El discípulo predilecto recuerda la lección dada por Jesucristo a sus apóstoles: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos para con otros» [56].

Para San Juan, *el amor al hermano*, es decir, al prójimo, es el que define al cristiano. Quien ama a su hermano muestra ser auténtico hijo de Dios; quien no le ama se revela como hijo del diablo. El amor al prójimo es el verdadero signo de discriminación entre los cristianos. San Agustín lo afirma muy hermosamente: «Sólo la dilección discierne los hijos de Dios de los hijos del diablo. Todos pueden signarse con el signo de la cruz de Cristo, y todos pueden responder «amén», y todos cantar «aleluya», y todos bautizarse y entrar en las iglesias... Pero los hijos de Dios no se distinguen de los hijos del diablo sino por la caridad. Los que tienen caridad han nacido de Dios; los que no la tienen, no han nacido de Dios. ¡Gran indicio!... Esta es la margarita preciosa [57], la caridad, sin la cual de nada te aprovecha todo lo que tuvieres, y, si la tienes a ella sola, te basta» [58].

Observar los mandamientos. 3,11-24

11 Porque éste es el mensaje que desde el principio habéis
oído, que nos amemos los unos a los otros. 12 No como Caín, que,
inspirado del maligno, mató a su hermano. ¿Y por qué lo mató?
Porque sus obras eran malas, y las de su hermano, justas.
13 No os maravilléis, hermanos, si el mundo os aborrece. 14 Sa-
bemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque
amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muer-
te. 15 Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que
todo homicida no tiene en sí la vida eterna. 16 En esto hemos co-
nocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros; y nosotros
debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. 17 El que

[53] Ses.6 can.23: D 833.
[54] Mt 7,16-18; Lc 6,43-45.
[55] Rom 13,10. La caridad es para San Agustín «verissima, plenissima et perfectissima iustitia» *(De natura et gratia* 42).
[56] Jn 13,35.
[57] Mt 13,46.
[58] *In Epist. I Ioannis* tr.5,7: PL 35,2016. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.450.

tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar ne-
cesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de
Dios? 18 Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de
obra y de verdad. 19 En eso conoceremos que somos de la ver-
dad, y nuestros corazones descansarán tranquilos en El, 20 por-
que, si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón
es Dios, que todo lo conoce.

21 Carísimos, si el corazón no nos arguye, podemos acudir con-
fiados a Dios, 22 y, si pedimos, recibiremos de El, porque guar-
damos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia.
23 Y su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesu-
cristo y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento
que nos dio. 24 El que guarda sus mandamientos permanece en
Dios, y Dios en él; y nosotros conocemos que permanece en
nosotros por el Espíritu que nos ha dado.

Esta perícopa está en estrecha relación con lo que precede. La alusión a la caridad del v.10 lleva al apóstol a desarrollar el concepto de amor al prójimo. Esto lo hace por medio de consideraciones místicas y prácticas con el fin de inculcar más profundamente el amor fraterno. La caridad es la que distingue a los hijos de Dios. El amor fraterno, practicado por el cristiano, es un aspecto de la justicia o de la observancia de la ley moral [59]. San Pablo nos dice que la caridad fraterna es la nueva justicia, el pleno cumplimiento de la Ley [60]. Por eso, nuestro Señor manda a los cristianos *amarse los unos a los otros* (v.11). Este mandamiento es tan importante, que es el mensaje mismo de Dios a su Iglesia, es la recomendación suprema de Cristo. En la catequesis primitiva (απ' ἀρχῆς = *desde el principio)* se insistía en este precepto de la caridad, que era el distintivo de los primeros cristianos. «Toda la Ley se resume—dice San Pablo—en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» [61].

San Juan, para inculcar todavía mejor el precepto del amor fraterno, acude a una antítesis: el odio al hermano. El amor sugiere su opuesto, el odio, de la misma manera que los hijos de Dios se contraponían a los hijos del diablo. El tipo tradicional del odio fraterno [62] era Caín (v.12), que, llevado por la envidia, mató a su hermano [63]. La traducción *inspirado por el diablo*, de Nácar-Colunga, no es exacta. Es mejor y más literal traducir: *era del diablo* o del *malo*. Esta expresión constituye un paralelo de la frase *ser del diablo* que hemos visto anteriormente [64]. Caín pertenecía, por consiguiente, al bando del diablo, y de ahí que su figura se haya convertido en representante de los secuaces de Satanás.

Los cristianos han de procurar no ser como Caín, el cual fue desde el principio el prototipo de los hijos del diablo. Esta idea es presentada bajo la forma de incidente suspendido, que es una construcción propia de San Juan. En la actitud de Caín y Abel se puede descubrir la actitud de todos los hombres: unos odian, imitando a

59 1 Jn 2,29. Cf. C. SPICQ, *Agapé* III p.258 nota 6.
60 Rom 13,9-10.
61 Gál 5,14. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.5,7: PL 35,2016.
62 Cf. Heb 11,4; Jds 11; FILÓN, *De sacrificiis Abel et Cain.*
63 Mt 23,35; Heb 11,4.
64 1 Jn 3,8.

Caín, otros aman, siguiendo a Abel. ¿Por qué esta diferencia de conducta entre Caín y Abel? Porque las obras malas de Caín y su espíritu diabólico contrastaban con la conduta irreprochable de Abel. El Génesis supone este contraste moral [65]. El primer fratricidio de la humanidad tuvo origen en la envidia, en el odio del malvado contra el justo. La justicia de Abel fue la que excitó el odio envidioso de su hermano. Las ofrendas de Abel eran agradables a los ojos de Dios, porque eran buenas y justas; y, en cambio, las de Caín no fueron aceptas a Dios por el mal espíritu con que las ofrecía. Teniendo presente la historia de Caín y Abel, no hay que extrañarse que el mundo aborrezca a los cristianos (v.13). El odio pertenece a la esencia de los hombres mundanos, del mundo, y es el que lleva a los hombres a la perdición. Por el contrario, la condición de los cristianos es el amor, que tiene que suscitar necesariamente la envidia y el odio del mundo, sumido bajo el dominio del demonio. El mundo aborrece a los fieles, porque las obras de aquél son malas [66]; en cambio, las de los fieles son buenas. Del mismo modo que el cristiano no puede amar al mundo y conservar el amor de Dios, de igual modo el mundo no puede menos de odiar a los cristianos. La historia de Caín todavía se sigue repitiendo. Jesucristo ya había predicho que el mundo aborrecía y perseguía a los que no compartiesen sus principios [67]. Existe oposición esencial entre los discípulos de Cristo y del mundo como entre la luz y las tinieblas.

Al odio que el mundo manifiesta por los cristianos opone San Juan el amor que debe reinar entre los miembros de Jesucristo. El amor fraterno será signo de que están en comunión de vida con Dios. Jesucristo ya había dicho que el que recibe su palabra y cree en aquel que le ha enviado, tiene la vida eterna, porque pasó de la muerte a la vida [68]. San Juan aplica, en 1 Jn 3,14, a la caridad lo que Jesús había dicho de la fe. La fórmula empleada es la misma. La fe se perfecciona en la caridad. Por eso, el cristiano, para conocer su estado espiritual, se puede servir del criterio de la caridad: si ama a sus hermanos, será señal de que ha pasado de la muerte a la vida (v.14). La vida es la comunión con Dios, causa de nuestra filiación; la muerte es la separación de Dios por el pecado. Fuera de Cristo, los hombres sólo podrán encontrar la muerte. Por el contrario, los nacidos de Dios han pasado de la muerte a la vida, porque por el amor se llega a la vida. El amor fraterno es señal de que se ha nacido de Dios [69]. Filón comparaba la virtud a la vida, y el mal a la muerte [70].

El no amar a su hermano será señal de que está muerto a la gracia, de que no tiene comunión vital con Dios. La caridad fraterna es el mejor signo para distinguir a los buenos cristianos de aquellos que no lo son. «¿De dónde sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida?—dice San Agustín—. Nadie interrogue a nadie. Que cada

65 Gén 4,5ss; cf. Heb 11,4.
66 1 Jn 2,15-17; cf. 1 Pe 4,4.
67 Jn 15,18s; 17,14.
68 Jn 5,24.
69 1 Jn 3,10; 4,7.
70 FILÓN, *De fuga et invent.* 58.

uno entre en su corazón. Si allí hallare la caridad fraterna, esté seguro que ha pasado de la muerte a la vida. Ya está a la derecha» [71].

No amar es odiar. Por eso *quien aborrece a su hermano es homicida* (v.15), es decir, se hace participante de la malicia del homicida, y llega a ser émulo de Caín el fratricida. Porque el odio tiende por su naturaleza a suprimir la persona odiada: «Quem odit quis, periisse cupit», dice San Jerónimo [72]. El apóstol aplica aquí la doctrina del sermón de la Montaña, que atribuye a los actos internos deliberadamente consentidos la malicia de los actos externos [73]. Los cristianos sabían, por la enseñanza apostólica, que el homicidio era uno de los pecados más graves, que excluía del reino de los cielos [74]. Porque *el homicida no tiene en sí la vida eterna.* La vida eterna no es entendida aquí en sentido escatológico, sino como una realidad presente; es la gracia santificante, que hace hijos de Dios; es la comunión íntima con Dios.

La más alta revelación del amor de Dios está en el Calvario [75]. El Crucificado es el supremo modelo del amor perfecto y desinteresado [76], que se entrega a la muerte más cruel por sus amigos e incluso por sus enemigos [77]. Su sacrificio voluntario es la expresión del auténtico amor fraterno. El mismo Cristo había ya presentado su muerte como una manifestación de su amor [78]. La cruz es un hecho histórico que revela a los cristianos un misterio, el misterio del amor [79]. Los seguidores de Cristo deben obrar como su Maestro [80], deben amar como El ha amado. Han de practicar la caridad hasta dar la vida—si es necesario—por sus hermanos (v.16). La ley cristiana impone a los pastores de almas la obligación de socorrerlas en la necesidad espiritual extrema aun con peligro de la propia vida. Clemente de Alejandría [81] nos refiere que San Juan Evangelista cumplió este deber con un cristiano que se había convertido en jefe de salteadores, diciendo: «Si es necesario, yo moriré voluntariamente por ti, como el Salvador lo ha hecho por todos nosotros. Yo daré mi vida en lugar de la suya».

Si se debe dar la vida por amor a los hermanos, con mayor razón se deben dar los bienes de este mundo (v.17). Es un poco extraño que San Juan, después del don total de la propia vida, proponga un caso de menos importancia, como es el socorrer a los necesitados. Sin embargo, la pedagogía de San Juan sigue la misma línea que la de Jesús en el sermón de la Montaña. Jesucristo, para mostrar lo que es la caridad paciente, manda dejarse abofetear o coger la túnica [82], cuando sufrir la muerte sería el solo efecto adecuado del amor. De la misma manera, San Juan, para indicar el desinterés y la generosidad del cristiano, evoca un caso que podría ser como indicio de una caridad sincera: amar es darse [83]. Por eso decía San

71 SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.5,10: PL 35,2017.
72 SAN JERÓNIMO, *Epist.* 62: PL 22,737.
73 Mt 5,21-28.
74 Gál 5,21.
75 Cf. Jn 15,13.
76 Cf. Jn 10,11-18.
77 Rom 5,7-10.
78 Jn 15,12-13.
79 C. SPICQ, *Agapé* III p.260-261.
80 1 Jn 2,6.
81 Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,23,6ss.
82 Mt 5,39-41.
83 C. SPICQ, o.c., p.262.

Agustín: «Ved dónde empieza la caridad: si todavía no eres capaz de morir por un hermano, sé ya capaz de darle de tus bienes... Si, pues, no puedes dar a tu hermano las cosas superfluas, ¿cómo vas a entregar tu alma por tu hermano? [84]

San Juan, por consiguiente, inculca y enseña la caridad fraterna, proponiendo un caso que en la comunidad primitiva no debía de ser meramente hipotético. Si uno tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra las entrañas, será señal de que en él no mora la caridad [85]. El hombre que no tiene compasión del prójimo que se encuentra en necesidad, no puede ser hijo de Dios, el amor divino no puede permanecer en su alma. El verdadero amor, la caridad, hace que la sensibilidad del cristiano sea extremadamente delicada y sus entrañas se estremezcan ante la necesidad de sus hermanos pobres. El rico auténticamente cristiano siente una emoción profunda, una angustia terrible, al contemplar a su hermano necesitado. Esta compasión es específicamente cristiana; porque, si bien los estoicos, sobre todo Séneca, exhortaban a socorrer a los necesitados, sin embargo, enseñaban que no había que afligirse por su suerte; antes bien debían permanecer insensibles a los males que aliviaban. La compasión estaba prohibida al verdadero estoico [86].

El discípulo de Jesucristo ha de ser compasivo, como lo es Cristo, Sacerdote de la Nueva Alianza [87]. El corazón insensible no puede ser cristiano. El amor por el prójimo será la señal y la medida de la presencia activa del amor de Dios en el corazón del cristiano. El amor fraterno ha de ser efectivo. No debe limitarse únicamente a palabras, sino que ha de manifestarse en obras (v.18), como, por ejemplo, en la limosna y hasta en el sacrificio de la propia vida. «Obras son amores y no buenas razones», dice muy bien y con mucha filosofía el refrán popular. San Juan exhorta a los cristianos a tomar muy en serio las exigencias de la caridad. El amor efectivo se muestra en las obras y no en bellas palabras. Santiago fustiga igualmente la hipocresía del rico que harta al miserable con solas buenas palabras [88]. *Amar de verdad* es amar como Jesucristo crucificado nos ha amado [89]. De ahí que cualquier obra buena que hagamos en favor del prójimo ha de ser ejecutada con el mismo amor que animaba a Cristo sobre la cruz. El Señor y su discípulo no han de formar sino uno solo [90].

En la realización práctica de la caridad *conoceremos que somos de la verdad,* es decir, de Dios (v.19). Sólo cuando la caridad es activa y efectiva, nuestra conciencia nos asegura que llevamos una vida conforme a la voluntad divina y que somos hijos de Dios. El amor efectivo, que imita el de Cristo y procede de él, es la «caridad sin hipocresía» de que nos hablan San Pedro y San Pablo [91]. El hecho de que los tres apóstoles insistan en la sinceridad del amor fraterno,

84 SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.5,12: PL 35,2018.
85 Cf. Sant 2,15-16.
86 C. SPICQ, o.c. p.262 nt.3.
87 Heb 2,16-18; 4,15; 5,2; cf. Ef 4,32; 1 Pe 3,8.
88 Sant 2,15-16; cf. 1,25.
89 1 Jn 3,16.
90 C. SPICQ, *Agapé* III p.263s.
91 Cf. 1 Pe 1,22; Rom 12,9; 2 Cor 6,6.

que se prueba por las obras, demuestra la importancia tan extraordinaria que tenía en la Iglesia primitiva. Sin embargo, San Juan es el único de los tres que hace de esa sinceridad del amor fraterno el criterio de la filiación divina. No se puede amar al prójimo con sinceridad si no somos de Dios. Y si este amor se da realmente en nosotros, será señal de que estamos en comunión con Dios. El fiel que realiza lo que el apóstol acaba de decir de la caridad, puede estar seguro que va por buen camino [92].

Los cristianos deben sentirse *tranquilos* [93], aunque su corazón les arguya de alguna falta, si demuestran con los hechos su amor al prójimo, *porque Dios es más grande que nuestro corazón y conoce todo* (v.20) [94]. Dios conoce mejor que nosotros el estado de nuestra conciencia, la fragilidad de nuestra naturaleza, nuestras caídas y nuestros actos de arrepentimiento. Conoce todo y perdona nuestras faltas, porque sabe que le amamos a pesar de nuestras ingratitudes [95]. Dios es un juez infalible que tiene un conocimiento exacto de todo lo que hacemos. Pero, a pesar de esta omnisciencia divina, nuestro corazón y nuestra conciencia pueden permanecer tranquilos, porque, más allá de nuestros pecados, Dios ve nuestro amor al prójimo, que es señal de nuestra filiación divina. San Juan funda la paz del corazón de los hijos de Dios en la magnanimidad del corazón de su Padre [96]. Dios nos ama de un modo trascendente, muy superior al de los hombres. Su amor se guía por otros criterios de apreciación. Su corazón es un océano inmenso de misericordia siempre abierto a sus hijos [97].

Si la conciencia no reprocha nada al cristiano, entonces podrá dirigirse a Dios con toda confianza (v.21). El hijo libre del temor recobra su audacia filial (παρρησία) para dirigirse al Padre de los cielos. La παρρησία [98] en este caso expresa la confianza atrevida, franca, de un hijo obediente delante del padre cuya bondad ya ha experimentado otras veces. Se presenta con gozosa seguridad, porque está seguro que su padre le escuchará en sus justos deseos. Dios escucha la oración del alma cuya conciencia no siente ningún

92 C. SPICQ, o.c. p.264.

93 El verbo πείθειν aquí tiene el sentido de «estar en paz», «sentirse tranquilo», y no el de «persuadir» (= *suadebimus)* de la Vulgata.

94 En el v.20 se suceden dos ὅτι que resultan difíciles de explicar. Por eso algunos mss griegos A, 33, etc., y varias versiones, como la Vulgata, omiten el segundo ὅτι. Pero esta omisión va contra la mayoría de los grandes códices griegos: B, S, C, y contra la masa de los testimonios griegos. Ante esta dificultad parece preferible ver, con Westcott, en el primer ὅτι un pronombre relativo ὅ τι, seguido de ἐάν, en lugar de ἄν, con el significado de «cualquier cosa que». Esta construcción es joánica: Jn 2,5; 14,13; 15,7; 1 Jn 3,22; 3 Jn 5. Por eso es preferible traducir: «Si algo nos reprochara...».

95 Jn 21,17.

96 C. SPICQ, o.c. p.265s. Un himno encontrado en Qumrân (1 QH IV 29-37) designa esta magnanimidad divina con la expresión «la inmensidad de su amor». En Os 11,8-9, la trascendencia divina implica una misericordia infinita.

97 Ha habido autores que han entendido el v.20 de la grandeza imponente y terrible del Juez severísimo (SAN AGUSTÍN: PL 35,2019ss; SAN BEDA: PL 93,104; CALVINO, etc.). Confróntese A. SKRINJAR, *Maior est Deus corde nostro (1 Jn 3,20)*: VD 20 (1940) 340-350.

98 Cf. H. JAEGER, παρρησια *et fiducia; étude spirituelle des mots*, en K. ALAND-F. L. CROSS, *Studia Patristica* (Berlín 1957) I p.221-239; D. SMOLDERS, *L'audace de l'apôtre selon Saint Paul. Le thème de la parrésia:* Collectanea Mechliniensia (1958) p.16-30.117-133; A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils:* EThL (1957) p.249-259.

reproche. El agradar a Dios, es decir, el cumplir sus preceptos, es condición necesaria para que la oración sea eficaz (v.22). Y el precepto principal que el cristiano ha de observar es el de la caridad fraterna. El cumplimiento de este precepto garantiza la eficacia de la oración. Porque el que ama a su hermano vive en una íntima y vital comunión con Dios, ya que el amor activo en favor del prójimo es sumamente agradable a los ojos del Padre. San Agustín dice a este propósito: «La misma caridad gime, la misma caridad ora; a ella no sabe cerrarle los oídos quien nos la dio. Está seguro; que la caridad pida, y allí estarán los oídos de Dios» [99].

Jesucristo había prometido que el Padre escucharía las oraciones de los suyos: «Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará» [100]. Y San Juan sabía por experiencia propia que el Señor escucha al buen cristiano.

El apóstol resume en el v.23 todo lo dicho anteriormente. Para él el precepto fundamental y que más agrada a Dios es la fe en Jesucristo y la caridad fraterna. La *fe* joánica [101] no implica únicamente la adhesión intelectual, sino también la obediencia absoluta, incondicional, a sus preceptos. Ya hemos visto que para San Juan la fe se perfecciona en la práctica de los mandamientos [102]. Por eso, la caridad fraterna es presentada como algo relacionado muy íntimamente con la fe, es como la consecuencia de ella. La caridad fraterna manifiesta nuestra fe en Dios y nuestra unión con Cristo. El cristianismo se define tanto por el objeto de su fe: Jesús es el Hijo de Dios, como por la vida práctica de sus fieles: cristiano es el hombre que ama a sus hermanos en la Iglesia [103]. Los cristianos son hijos de Dios por la fe en Cristo [104], y la obligación de amar a los hermanos deriva de nuestra filiación cristiana.

La adhesión a la verdadera fe y la práctica de la caridad fraterna aseguran la comunión íntima y vital con Dios. Esta unión íntima con Dios confiere a nuestras oraciones una confianza y una seguridad total. Tal es el tema de las promesas de Jesucristo en el discurso después de la cena [105].

La observancia de los mandamientos será prenda de nuestra *permanencia* en Dios y de Dios en nosotros (v.24). Dios y el cristiano vienen a formar como una sola cosa. La caridad fraterna es para San Juan garantía de la inmanencia divina en el fiel y de la más estrecha unión de éste con Dios. Un criterio que servirá para conocer si Dios mora en el cristiano será la presencia en el alma del fiel del Espíritu Santo. La posesión de este Espíritu divino será el signo indicador para conocer nuestra comunión vital con Dios. El apóstol

99 SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.6,8: PL 35,2024.

100 Jn 15,7; cf. 16,23.

101 Para San Juan, la fe consiste esencialmente en el reconocimiento de Jesús como Mesías e Hijo de Dios y en la observancia de sus preceptos. Sobre la fe en San Juan, cf. J. HUBY, *De la connaissance de foi dans S. Jean:* RSR 31 (1931) 385-421; P. M. MENOUD, *La foi dans l'évangile de Jean:* Cah. bibl. de Foi et de Vie (1936) 27-42; R. SCHNACKENBURG, *Der Glaube im vierten Evangelium* (Breslau 1937); J. LESSEL, *De natura et momento fidei, quid eruatur ex Evangelio S. Ioannis:* VD 20 (1940) 19-28.85-93.241-255.

102 1 Jn 2,3-11.

103 C. SPICQ, o.c. p.268.

104 1 Jn 5,1.12.

105 Cf. Jn 15,7-11; cf. Jn 14,13s.

insinúa que se cumple aquí lo que Jesús había pedido en la oración sacerdotal: «Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros» [106]. El Espíritu Santo mora en los hijos de Dios como en un templo [107], y desde allí les certifica que Dios *permanece en ellos*. San Juan no dice expresamente cómo los fieles saben que poseen el Espíritu Santo. Pero sin duda que piensa en la experiencia íntima de los cristianos [108] y en los continuos favores que les hace, los cuales son prueba de su presencia en el alma [109]. Otro tanto enseña San Pablo cuando dice que el Espíritu Santo que Dios ha infundido en nuestros corazones «da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» [110]. Esta presencia del Espíritu Santo es el principio de la vida de Dios en nosotros. Es el don increado que Dios se ha dignado darnos, y que nos permite tener conciencia de nuestra unión vital con Dios.

CAPITULO 4

San Juan interrumpe las reflexiones referentes a la caridad para volver a hablar de los herejes. El pensamiento de los falsos doctores parecía querer aflorar ya en 3,23-24. La idea de Espíritu del 3,24 le sirve de transición. El cristiano ha de poner especial cuidado en distinguir los espíritus (4,1). El criterio de la fe en Cristo sirve para distinguir el espíritu de Dios del espíritu del anticristo, propio de los falsos doctores (v.2-3). La oposición que existe entre ambos es la que existe entre Dios y el mundo (v.4-6).

Desconfiar de los falsos profetas. 4,1-4

[1] Carísimos, no creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios, porque muchos seudoprofetas se han levantado en el mundo. [2] Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios; [3] pero todo espíritu que no confiese a Jesús, ése no es de Dios, es del anticristo, de quien habéis oído que está para llegar y que al presente se halla ya en el mundo. [4] Vosotros, hijitos, sois de Dios y los habéis vencido, porque mayor es quien está en vosotros que quien está en el mundo.

El tema de los espíritus de la verdad y del error, sometidos al ángel de la luz y al ángel de las tinieblas respectivamente, y que dividen el mundo en dos partes antagónicas, era bien conocido del judaísmo [1]. San Juan se sirve también de esta doctrina, cristianizándola, para poner en guardia a los fieles contra los falsos profetas o anticristos [2] que surgían por todas partes, conforme lo había

[106] Jn 17,21.
[107] 1 Cor 3,16; cf. Rom 8,14-16; 1 Cor 12,7; 2 Cor 13,13; 2 Tim 1,12.
[108] 1 Jn 2,27.
[109] Cf. Gál 3,2.5.
[110] Rom 8,16; Gál 4,6.
[1] En los documentos de Qumràm también se pone de relieve este dualismo (1 QS III 13-IV 26).
[2] 1 Jn 2,18s.

predicho el Señor [3]. Por consiguiente, los espíritus que San Juan aconseja examinar son simplemente hombres movidos por Dios o por el demonio. En la primitiva Iglesia, al abundar los carismas, no faltaban hombres perversos y hábiles que fingían tener tales dones sobrenaturales. El apóstol exhorta a los fieles a no fiarse de ninguno hasta que hayan comprobado *si son de Dios* (v.1) [4]. Los falsos profetas abundaban y constituían un gran peligro para los fieles. Esto preocupaba vivamente a los apóstoles y a las primitivas comunidades cristianas sobre todo cuando se trataba de distinguir los verdaderos profetas de los falsos [5]. En la *Didajé* (c.11-13) encontramos normas interesantes para probar a los predicadores itinerantes. Los criterios que sirven para distinguir a los verdaderos profetas de los falsos son dos: fidelidad a la doctrina apostólica y buena conducta moral [6].

San Juan insiste a continuación (v.2-3) sobre el criterio de la fidelidad a la doctrina apostólica. Sobre el otro criterio ya ha hablado en 3,3-10. El apóstol afirma que la profesión de fe en Jesucristo, Mesías e Hijo de Dios encarnado, será el signo por el cual los fieles conocerán a los verdaderos profetas. San Juan enseña en esta primera epístola que la vida divina llega hasta el hombre a través del Hijo de Dios encarnado [7], y el hombre sólo la puede obtener por medio de la fe en Jesucristo [8]. Por el contrario, los falsos profetas de los que nos habla el apóstol no consideraban a Cristo ni como Redentor ni como Mediador necesario entre Dios y los hombres. Ellos, mediante su «gnosis», pretendían conocer otro camino más directo hacia el Padre. La herejía aquí combatida tal vez sea la de Cerinto, que, según San Ireneo [9], sostenía que Cristo, eón divino, se unió sólo transitoriamente al hombre Jesús y lo abandonó al comienzo de su pasión. Esta doctrina negaba prácticamente la divinidad de Jesucristo.

Los falsos profetas combatidos por San Juan negaban la dignidad trascendente de Jesús [10]. Por eso dice el apóstol que el que *no confiesa a Jesús*, según la enseñanza apostólica, *ése no es de Dios*, sino *del anticristo, que está para llegar*, o mejor dicho, ya *se halla presente en el mundo* (v.3). Los herejes participan del espíritu del anticristo, como los fieles del Espíritu de Dios. De este texto de San Juan parece deducirse que considera el anticristo como un individuo. Pero por lo dicho en 1 Jn 2,18-22 resulta que el após-

[3] Mt 24,11.24.
[4] También San Pablo da normas a sus fieles para discernir los carismas que abundaban en las comunidades evangelizadas por él (cf. 1 Tes 5,21; 1 Cor 12,31).
[5] Cf. 1 Tes 5,19-21; 1 Cor 14,29.
[6] Consúltese también el *Pastor* de HERMAS, *Mand.* 11,7 (FUNK, I 506); San IGNACIO M., *Ad Ephes.* 16-17; *Ad Philad.* 6,1-2 (FUNK, I 226ss).
[7] 1 Jn 1,1-3.
[8] 1 Jn 5,12.20.
[9] SAN IRENEO, *Adv. haer.* 1,14,3; 1,26-1: PG 7,602.686.
[10] Aceptamos la lección ἐληλυθότα = *venido*, de los mejores testimonios del texto griego, en lugar de ἐληλυθέναι de B, Vulgata y de bastantes Padres. En cuyo caso, el acento no se pone sobre la palabra *carne*, como hace la Vulgata, suponiendo que los herejes negaban la realidad física de la humanidad de Cristo, sino que se pone sobre la dignidad trascendente de Jesús. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.472.

tol piensa más bien en una fuerza maléfica de error y de seducción, que toma cuerpo en los falsos doctores y en las doctrinas perversas que éstos esparcían. Esto mismo es confirmado por el pronombre relativo neutro ὅ, que no se puede referir a ἀντιχρίστος, el cual es masculino, sino a su espíritu (πνεῦμα), que es neutro. Esa fuerza maléfica y seductora por medio de la cual obra Satanás en el mundo, ya se encuentra entre nosotros. Los falsos maestros, con sus pestíferas doctrinas, están ya trabajando intensamente para seducir a los fieles.

Pero los fieles a los cuales se dirige San Juan nada tienen de común con los falsos doctores o anticristos, sino que los han vencido, resistiendo a la atracción del error. La victoria de los cristianos no procede de sus propias fuerzas, antes bien proviene de la fuerza divina que obra en ellos, la cual es más poderosa que el príncipe de este mundo (v.4) [11]. Dios está en los cristianos: mora y obra en ellos con un influjo inmediato y directo.

La seguridad que tenía San Juan sobre la victoria que los cristianos habían de obtener sobre los herejes provenía de su fe profunda y de la solidez de su concepción teológica. La ayuda divina que los fieles han recibido para vencer al demonio ha de inspirarles confianza y al mismo tiempo infundirles sentimientos de humildad, como reconoce San Agustín: «No te ensoberbezcas. Mira quién es el que vence en ti» [12].

Guardarse del mundo. 4,5-6

5 Ellos son del mundo; por eso hablan del mundo y el mundo los oye. 6 Nosotros somos de Dios. El que conoce a Dios nos escucha; el que no es de Dios no nos escucha. Por aquí conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error.

En los v.5-6, el apóstol presenta, en una antítesis perfecta, a los seudoprofetas y a los fieles. Los seudoprofetas *son del mundo* porque le pertenecen, porque participan de su espíritu y siguen sus inspiraciones. *Mundo* está tomado aquí en sentido peyorativo: designa a los hombres hostiles a Dios y a Jesucristo. A los falsos doctores, la inspiración para proponer sus falsas doctrinas les viene del mundo, no de Dios. Por eso mismo obtienen fáciles éxitos ante aquellos que pertenecen al mundo. A los mundanos les gusta, como es natural, oír la sabiduría del mundo. De ahí que escuchen a los falsos doctores, porque creen encontrar en ellos esa sabiduría mundana.

La propaganda de estos herejes debía de hacer prosélitos entre los cristianos poco afianzados en la fe. Tal vez formaran ya un grupo aparte, una especie de secta separada de la verdadera Iglesia de Cristo.

[11] Cf. Jn 12,31; 14,30; 16,33; Ap 2,7; 3,5; 12,11; 15,2.
[12] SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.7,2: PL 35,2030. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.474.

San Juan, identificándose con la jerarquía de la Iglesia y con los predicadores del Evangelio, habla en primera persona plural contraponiéndose a los seudoprofetas. La oposición es establecida entre los verdaderos y falsos maestros [13]. Los jefes de la Iglesia, entre los que se cuenta San Juan, *son de Dios* (v.6), es decir, hablan según Dios, según la verdad. Y los fieles que *conocen a Dios escuchan* la palabra de sus apóstoles, reconocen la verdad de su enseñanza. El criterio que permite discernir los buenos espíritus es la sumisión al magisterio jerárquico. Jesucristo ya había dicho: «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha» [14]. La actitud ante la doctrina enseñada por los apóstoles es un criterio que permite discernir los espíritus. San Ignacio Mártir decía a principios del siglo II que la manera de librarse de las herejías es el mantenerse «inseparablemente unidos a Dios, a Jesucristo, al obispo y a los preceptos de los apóstoles» [15].

La fe, transmitida unánimemente en las iglesias y enseñada por los obispos en comunión con el Papa, es la norma suprema de los fieles, el criterio último de la doctrina ortodoxa [16]. Los que la escuchan y obedecen son de Dios; los que no la oyen no son de Dios, sino que pertenecen al bando de Satanás.

TERCERA PARTE: LA FUENTE DEL AMOR Y DE LA FE. 4,7-5,12

Después del paréntesis, en el que el apóstol ponía en guardia a los fieles contra los seudoprofetas (4,1-6), vuelve San Juan sobre el tema del amor fraternal, su argumento favorito. Exhorta a los fieles al amor recíproco a fin de que permanezcan en la comunión con Dios.

Hay que amar, pues Dios es amor. 4,7-5,4

7 Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. 8 El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad. 9 La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. 10 En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados.

11 Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. 12 A Dios nunca le vio nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. 13 Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dio su Espíritu. 14 Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el

[13] Cf. 1 Cor 14,37.
[14] Lc 10,16; Jn 8,47.
[15] SAN IGNACIO M., *Ad Trall.* 7,1.
[16] Cf. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei* (Turín-Roma 1945) p.194-206.

Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo. [15] Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. [16] Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él.

[17] La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como es El, así somos nosotros en este mundo. [18] En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. [19] Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. [20] Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. [21] Y nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano.

5 [1] Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El. [2] Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos. [3] Pues ésta es la caridad de Dios, que guardemos sus preceptos. Sus preceptos no son pesados, [4] porque todo el engendrado de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe.

La idea central de esta sección es el amor, la dilección. San Juan sugiere en su exhortación que la dilección no es una obligación arbitraria, sino una *exigencia de la naturaleza*, porque Dios es amor. Dios, al engendrar a los cristianos a una nueva vida, les ha comunicado su propia naturaleza y su vida. Esto significa que los cristianos pueden amar como su Padre celestial. Y el ejercicio de la caridad por parte de los fieles será la prueba que demuestre su filiación. Tenemos aquí la más alta concepción del *ágape* joánico. El amor, según San Juan, es una participación de la vida de Dios; es algo que *procede de Dios* [17].

El amor proviene de Dios como de su fuente. Por eso, *el que ama es nacido de Dios* (v.7), es hijo de Dios, animado por su gracia [18]. El amor fraterno es un efecto de nuestro nacimiento sobrenatural. Dios, al hacernos participantes de su vida, nos ha hecho también partícipes de su caridad. Por eso, la *caridad* no es un don divino cualquiera, ni una gracia carismática concedida temporalmente, sino que está íntimamente ligada con el *renacimiento* del cristiano, es lo propio de su filiación divina: *Todo el que ama es nacido de Dios* (v.7). Dios, al engendrarnos a la vida divina, nos comunica su naturaleza y su vida. Y la facultad de amar es algo inherente a la naturaleza divina recibida de Dios. El amor es fruto del *germen divino* recibido en el bautismo. De ahí que el cristiano sea capaz de amar por sí mismo, por la misma razón de que es hijo de Dios [19].

[17] C. Spicq, *Agapé* III p.270-271; A. Sustar, *De caritate apud S. Ioannem:* VD 28 (1950) p.334.

[18] Cf. 1 Jn 3,9.

[19] C. Spicq, o.c. p.271-272. Por el texto de Rom 5,5 se podría pensar que es el Espíritu Santo el que ama en nosotros. Pero San Juan precisa, diciendo que es el mismo cristiano el que ama, pues es capaz de amar divinamente.

El *ágape* es el que da al creyente la posibilidad de estar en comunión con Dios y de conocerle. Y el conocimiento actual y permanente de Dios es, a su vez, algo que va unido al amor fraterno habitual. El que ama muestra que conoce a Dios, porque el verdadero conocimiento se perfecciona en la práctica del gran precepto del amor [20]. La filiación divina y el conocimiento de Dios son los principios y los fundamentos de la caridad fraterna. El que ha sido engendrado por Dios y se ha hecho partícipe de su naturaleza divina, es apto para amar y conocer divinamente. El conocimiento de Dios como Padre [21] está impregnado de amor y condicionado por ese mismo amor [22]. Por consiguiente, hay que amar a Dios para conocerle y permanecer en El [23].

Por el contrario, el que no ama divinamente demuestra que no ha llegado al verdadero conocimiento de Dios (v.8). No le conoce íntima y realmente. Un gran teólogo podrá saber mucho de Dios, de sus perfecciones y atributos. Pero eso no es conocerle como hay que conocerle [24]. El conocimiento de que nos habla San Juan presupone una relación íntima y personal con Dios fundada en una experiencia viva y amorosa. Sólo el que ama puede llegar a conocer la realidad íntima de las personas y de las cosas. En cambio, el que no ama no puede conocer bien esas realidades íntimas [25]. Sin la caridad fraterna no puede existir auténtico conocimiento de Dios, porque *Dios es amor.*

Esta es la mejor definición de Dios y la que resume todo lo que el cristiano puede saber de su Creador [26]. El amor es el atributo divino que mejor da a conocer la naturaleza de Dios. El *amor*, el *ágape*, es la revelación más prodigiosa y constante de Dios a los hombres. Ya desde el sermón de la Montaña, Jesús evoca el amor del Padre celestial, generoso incluso para con los enemigos y pecadores [27]. La vida misma de Cristo está toda ella llena de benignidad y de paciencia. Y se termina por el sacrificio de su vida, entregada para rescatarnos de la esclavitud del demonio. Esta es la expresión suprema del amor de Dios por los hombres [28]. Hasta tal punto es propio de Dios el amor, que San Juan ya casi no lo considera como un atributo, sino como la expresión de la naturaleza misma de Dios. El apóstol llega aquí a la cumbre de la mística y del pensamiento humano: nada hay más grande. Por eso, pudo muy bien decir San Agustín: «¿Qué más se pudo decir, hermanos? Si en alabanza del amor nada se dijese a través de todas las páginas de esta epístola, si nada absolutamente se dijese en las demás páginas de las Escrituras y sólo oyéremos esta palabra de la boca del Espíritu

[20] 1 Jn 2,3-11.

[21] Rom 8,15; Gál 4,6. Cf. M. E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la 1 lettre de S. Jean:* RB 56 (1949) p.388.

[22] 1 Cor 8,3.

[23] C. Spicq o.c. p.272-273.

[24] Cf. 1 Cor 8,2; Rom 1,28s.

[25] Según Santo Tomás, «actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» *(Suma Teol.* 2-2 q.1 a.2 ad 2). Cf. C. Spicq, *L'avénement de la Théologie biblique:* RSPT (1951) p.566ss; T. Camelot, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum:* RSPT (1941) p.150ss.

[26] J. Chaine, o.c., p.201.

[27] Mt 5,43-48; 9,13; Lc 15,7.10.

[28] Rom 5,8; 8,32.39.

de Dios, que *Dios es amor*, ya no deberíamos buscar ninguna cosa más»[29]. Y C. H. Dodd afirma con mucha razón: «El amor no es solamente una de las actividades de Dios, sino que toda su actividad es una actividad amante. Si crea, crea por amor; si gobierna, gobierna con amor; si juzga, juzga con amor. Todo cuanto hace es la expresión de su naturaleza, que es amar»[30].

Ya en el Antiguo Testamento, Dios se muestra lleno de bondad y de amor. Constituye al hombre rey de toda la creación[31]; socorre a los suyos en el momento de la prueba y perdona a los que se arrepienten. La alianza con Israel depende del amor y de la *hesed* divina[32]. Y Dios mismo se revela en muchos lugares de la Sagrada Escritura[33] lleno de paterno amor por los hombres[34]. Pero es sobre todo en el Nuevo Testamento donde el amor de Dios se ha manifestado de modo más sublime. San Juan lo contempla especialmente en la encarnación: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna»[35]. El amor de Dios a los hombres resplandece de modo particular en los misterios de la encarnación, de la redención y de la gracia. Es el amor del Padre y del Hijo que, nacido en el seno mismo de la divinidad, se desborda en la encarnación del Hijo unigénito, en la aceptación sumisa de la muerte por la vida del mundo. Este ímpetu de amor del Padre y del Hijo se comunica también al cristiano, se perfecciona y se consuma en él, para volver a Dios, su punto de partida[36]. El amor del cristiano es, por consiguiente, participación del amor de Dios. Sólo Dios y sus hijos pueden amar con este amor. De ahí que el cristianismo haya podido ser definido como una religión de amor[37].

La encarnación es la manifestación, la *epifanía* del amor de Dios (v.9). Porque el amor de Dios se ha hecho evidente y palpable en el *envío* de su Hijo unigénito para salvarnos. San Juan considera la encarnación como una *venida* de Cristo al mundo, como un hecho histórico ya realizado una vez para siempre en el mundo, pero que conserva una actualidad permanente. El perfecto ἀπέσταλκεν sugiere que, si bien se trata de un suceso pasado, todavía perdura en su efecto. Jesucristo ya ha venido, pero aún continúa viniendo a sus fieles y habita en ellos por la gracia[38] a fin de darles la vida. Esta mediación vivificadora *(vivir por El)* es el efecto, a un mismo tiempo, de la encarnación de Cristo[39], de su muerte redentora en

[29] San Agustín, *In Epist. I Ioannis* tr.7,4: PL 35,2031. Cf. E. Walter, *Wesen und Macht der Liebe* (Friburgo 1955) 96ss. Cf. también C. Spicq, *Agapé* III p.270-278.
[30] C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (Londres 1947) p.110.
[31] Gén 1,28-30.
[32] La *hesed* divina es el amor de predilección, el cuidado absolutamente gratuito y misericordioso que Dios tiene de sus criaturas. Cf. Jer 3,12; Sal 145,8.
[33] Cf. Ex 33,18-19; Os 11; Sal 136.
[34] Cf. C. Spicq, *Prolégomènes* p.88-129; J. P. Hyatt, *The God of Love in the Old Testament*, en *To Do and to Teach-Essays in honor of Ch. L. Pyatt* (Lexington 1953) p.15-26; G. M. Behler, *Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data:* Ang 20 (1943) 102-116.
[35] Jn 3,16.
[36] Cf. W. Grossouw, *Pour mieux comprendre S. Jean* (Malinas 1946) p.23.
[37] C. Spicq, *Agapé* III p.278.
[38] Jn 14,23.
[39] Jn 1,14.17s.

la cruz[40] y de su glorificación a la diestra de Dios Padre[41]. La encarnación y la redención son frutos del amor de Dios por los hombres. Y el amor de Dios es amor fecundo que comunica la vida[42].

La encarnación de Jesucristo, con relación al Padre, constituye una *misión*, una *delegación*, un *envío*[43]. El enviado tiene una comisión especial: hablar y obrar en nombre del Padre, representarlo ante los hombres. Por consiguiente, es el Padre quien se revela y manifiesta su amor infinito a los hombres. Pero el Padre no envía un delegado cualquiera, sino a su propio Hijo unigénito, es decir, a su Hijo el más amado[44]. Este acto de benevolencia del Padre nos demuestra, mejor que otra cosa, su amor inmenso por nosotros, que no dudó en sacrificar a su Hijo muy amado por la salud del mundo.

La finalidad que Dios se propuso al enviar a su Hijo al mundo fue para que los creyentes en El obtuvieran la vida[45]. Quiso que los hombres pudieran acercarse a Dios y conseguir la sola verdadera vida[46]: la vida de la gracia y de la gloria.

Jesucristo ha revelado y comunicado a los hombres el amor de su Padre. Y el Padre, a su vez, ha mostrado que era amor enviando su Hijo al mundo, ordenándole sacrificarse por nosotros para purificarnos de nuestros pecados. «Estos tres grandes misterios de la economía cristiana: encarnación, redención, gracia, resumen el Evangelio, y San Juan, lo mismo que San Pablo, los han comprendido como concebidos y realizados por el amor infinito de Dios»[47].

La *caridad está no en que nosotros le hayamos amado, sino en que El nos amó* (v.10) primero. Nosotros hemos amado al Señor; pero ese amor nuestro no es otra cosa que una respuesta a un *amor primero* que Dios nos ha tenido y sigue teniéndonos. «Quoniam ipse prior dilexit nos», dice la Vulgata. El amor de Dios tiene sobre el nuestro una prioridad cronológica, pues Dios nos ha amado ya desde la eternidad.

La iniciativa de la salvación corresponde, por consiguiente, al Padre, el cual *envió a su Hijo* al mundo con la misión de ser *víctima expiatoria de nuestros pecados* (v.10). Jesucristo es *propiciación* (ἱλασμός)[48] por los pecados de toda la humanidad. El ha expiado como víctima propiciatoria por nuestros pecados para aplacar la justicia divina ofendida y para que los mismos que la habían ofendido pudieran vivir de su propia vida divina[49]. San Pablo expresa

[40] Jn 17,19; 1 Jn 1,7; 2,2; 4,10.
[41] Jn 7,39.
[42] A. Charue, o.c. p.545.
[43] C. Spicq, o.c. p.18; cf. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*² (Cambridge 1886) p.124-128.
[44] A propósito de Unigénito, cf. M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Jean* p.22-23; A. Suriansky, *De mysterio Verbi incarnati ad mentem B. Io. ap.* I (Roma 1941) 103-128.
[45] 1 Jn 1,2; Jn 1,4; 5,26.
[46] J. M. Bover, *Illuminavit vitam:* Bi 28 (1947) 136ss.
[47] C. Spicq, o.c. p.279. Cf. Rom 5,8-9; Ef 2,4-5; Jn 3,16; 1 Jn 3,16.
[48] El substantivo ἱλασμός se encuentra diez veces en los LXX. En el N. T. sólo se encuentra en la 1 Jn 2,2; 4,10. Parece evocar las nociones de propiciación y de expiación por el pecado. Cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (París 1952) I p.304-305; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres 1955) p.125-185.
[49] 1 Jn 4,9; Jn 3,16.

la misma idea en Rom 5,8-9; 8,32 y Ef 2,4-5. El amor de Dios por los hombres se ha revelado, pues, en la forma más alta. Ha sido un amor misericordioso, totalmente desinteresado, gratuito y generoso. Dios nos ama no a título de reciprocidad, sino espontáneamente, porque su naturaleza es toda amor. Después de enviar su Hijo al mundo, lo entrega en manos de los pecadores y lo abandona a la muerte, porque la caridad divina no perdona ni siquiera al ser más amado con tal de atraer hacia sí a los que quiere salvar [50].

Las *Odas de Salomón* (s.II d.C.) contienen esta bella reflexión: «No hubiera sabido amar al Señor si El no me hubiera amado en primer lugar» [51]. Como San Juan, el autor de las *Odas de Salomón* había meditado sobre la prioridad del amor divino.

En el v.11 San Juan saca la conclusión de lo que acaba de decir a propósito del amor de Dios por nosotros. Si Dios ha amado de manera tan extraordinaria a los hombres, tan inferiores a El por naturaleza y, a veces, enemigos suyos, los cristianos, que participan de la naturaleza divina, tienen la obligación—con mayor motivo—de amar a sus hermanos, de *amarse unos a otros*. La conclusión lógica de la proposición: *Si de esta manera nos amó Dios*, sería evidentemente: «Amémosle nosotros a El también». Sin embargo, San Juan saca otra consecuencia muy en conformidad con la doctrina de toda la epístola: *Amémonos unos a otros*. La razón es que sólo cuando el cristiano ejercita la caridad con el prójimo, el amor puede tener los caracteres de prioridad, de gratuidad, de espontaneidad, que son propios del *ágape* divino [52]. Amando a sus hermanos demostrarán poseer el verdadero amor de Dios. Y el amor de Dios, que es la fuente del amor fraternal, es también su modelo. Por eso, quien haya conocido lo mucho que nos amó Dios entregando su Hijo a la muerte por nosotros y se haya beneficiado de esta extraordinaria generosidad, está absolutamente obligado a mostrar amor a sus hermanos. El amor fraterno procurará a las almas, por otra parte, la comunión íntima y verdadera con Dios (v.12).

Pero ¿cómo podremos saber que estamos en comunión íntima con Dios? Lo podremos conocer por la práctica de la caridad fraterna. La caridad es, en efecto, el criterio para conocer a los hijos de Dios [53]. Los cristianos que aman a sus hermanos están en comunión vital con Dios, y Dios mora en ellos y ellos en El. Esa inmanencia recíproca les permite tener un verdadero conocimiento de Dios [54]. El amor fraterno nos da la seguridad de que *Dios permanece en nosotros* con la presencia transformante de su gracia. Pero únicamente la caridad efectiva, la caridad que actúa, es la que nos puede dar la seguridad de que Dios y su amor están realmente en nosotros. De ahí que, aunque Dios sea invisible (v.12), lo podamos considerar como presente en nuestras almas cuando practicamos la caridad fraterna. Porque el ejercicio de la caridad en favor del pró-

[50] Rom 5,8-9; Tit 3,3-7.
[51] *Odas de Salomón* 3,3.
[52] C. SPICQ, o.c. p.284.
[53] 1 Jn 3,10.14.
[54] Jn 14,17. Cf. A. R. GEORGE, *Communion with God in the New Testament* (Londres 1953) p.204ss; CH. V. HERIS, *Le mystère de Dieu* (París 1946) p.145-152; G. PECORARA, *De verbo «manere» apud Ioannem:* DivThom (1937) p.159-171.

jimo lleva consigo la presencia de Dios en nosotros, como el Señor lo había prometido: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada» [55].

A Dios le podremos ver tal como es sólo en la gloria [56]. Mientras estamos en el mundo, la visión directa de Dios es imposible. Ya lo había dicho el mismo San Juan en el Evangelio: «A Dios nadie le vio» [57]. Tan sólo el Unigénito, en la intimidad de la vida trinitaria, tiene un perfecto conocimiento del Padre y nos lo revela. En la tierra poseemos sólo un conocimiento de Dios por medio de la fe [58]. Sin embargo, el conocimiento, la visión de Dios en la gloria, es considerada por San Pablo [59] como el fruto y la coronación de la dilección fraterna.

Otro criterio para conocer si estamos en comunión vital con Dios es la presencia en nosotros del Espíritu Santo (v.13). San Juan repite aquí el mismo pensamiento que ya había expresado en 3,24. Dios nos ha dado una participación del Espíritu, cuya plenitud la posee Cristo [60]. El apóstol no parece referirse aquí a alguna manifestación carismática, sino más bien a un testimonio interno del Espíritu en el alma. Jesús ya había predicho en el Evangelio esta misteriosa testificación del Paráclito [61]. El Espíritu Santo, presente en nuestras almas, testifica que somos hijos de Dios [62].

San Juan recuerda el testimonio dado por los apóstoles acerca de la verdad del mensaje evangélico. Han visto con sus ojos al Hijo de Dios encarnado, y han reconocido en esa venida del Hijo la prueba sublime del amor del Padre. Mediante signos incontestables, que revelaban su divinidad y su misión redentora, han logrado comprender—aunque imperfectamente—el misterio insondable del Verbo encarnado. Y como testigos oculares dan testimonio de ello (v.14).

Jesucristo es llamado *Salvador del mundo* en cuanto que sólo por su nombre pueden los hombres ser salvos. El es el Salvador tanto de los judíos como de los soberbios gnósticos—que no consideraban necesaria la salvación por la sangre de Cristo—y de todos los hombres, de cualquier raza y nación que sean. Fuera de Cristo no puede haber salvación.

La fidelidad a la doctrina predicada por los apóstoles es también un criterio de la unión del cristiano con Dios. Y esta fidelidad u ortodoxia consiste en reconocer que Jesús de Nazaret, enviado por Dios al mundo, ha sufrido para redimir al mundo y es *el Hijo de Dios*. Esta fe en la divinidad de Cristo es un presupuesto necesario

[55] Jn 14,23.
[56] 1 Jn 3,2.
[57] Jn 1,18.
[58] El concilio Vienense reprobó la siguiente proposición de los beguinos y begardos: «El alma, para ver a Dios y gozar de El, no tiene necesidad del *lumen gloriae* que la eleve» (D 475). Y el Santo Oficio (18 sept. 1861) condenó esta proposición de los ontologistas: «El conocimiento inmediato de Dios, al menos habitual, es esencial al intelecto humano, de tal manera que sin él no podrá conocer nada, por el hecho de que es el mismo lumen intelectual. El ser que está en todos y sin el cual no podemos entender nada es el ser divino».
[59] Cf. 1 Cor 13,8-12; Heb 12,14.
[60] Jn 1,16.
[61] Jn 15,26s.
[62] Rom 8,16; cf. 1 Cor 3,16; 6,19; 12,4; Gál 5,22; Rom 5,5; 8,2. Se pueden consultar G. PHILIPS, *L'Esprit Saint en nous:* EThL 24 (1948) 127-135; C. COLOMBO, *L'inabitazione della SS. Trinità nell'anima in grazia:* ScuolCat 76 (1948) 242-244; M. CUERVO, *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia, según Juan de Santo Tomás:* CT 69 (1945) 114-220.

para conservar la comunión vital con Dios (v.15). La fe y el amor son dos signos que demuestran que esa comunión e inhabitación divinas permanecen en el fiel cristiano.

Los que han tenido la dicha de ver a Jesús, Hijo de Dios, han podido comprender el amor que Dios tiene siempre a los cristianos. Este amor de Dios se manifestaba claramente en las comunidades cristianas a las que se dirige San Juan. Por eso, el apóstol se atreve a decir: *Nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene* (v.16). San Juan insiste sobre la certeza de su conocimiento del amor divino manifestado en Cristo: *Hemos conocido* (ἐγνώκαμεν) y *creído* (πεπιστεύκαμεν) [63]. La certeza adquirida en otro tiempo nunca se ha perdido ni siquiera se ha debilitado; perdura aún hoy, es total y absoluta. Los apóstoles, entre los cuales se contaba San Juan, están plenamente convencidos y totalmente persuadidos; creen con toda su alma en el amor que Dios ha manifestado a los hombres. El conocimiento que tienen de este amor no es meramente especulativo, como era el de los herejes gnósticos, combatidos por San Juan, sino el resultado de una experiencia personal e histórica. De ahí su certeza inconmovible e infalible, propia de los apóstoles, de los fundamentos de la Iglesia [64].

El objeto de este conocimiento y de esta fe es *el amor, el ágape* divino, que se ha revelado en Jesucristo y se ha comunicado a los hombres. Es la caridad que Dios posee de una manera esencial y permanente, y que El ha querido que se manifestase de una manera concreta *entre nosotros* (ἐν ἡμῖν) [65]. Esta manifestación ha tenido lugar mediante el envío del Hijo de Dios al mundo. Y los apóstoles han reconocido y creído en esa revelación viviente y tangible del amor del Padre [66].

Los Doce, después de contemplar a Dios dándose tan generosamente a los hombres y haber meditado este misterio de bondad, pudieron concluir que *Dios es amor*. Es decir, un amor que se manifiesta, se comunica y se entrega totalmente a los hombres. Creer en ese amor no es solamente confesar a Jesucristo, en el cual se revela ese *ágape*, sino que presupone el haberle dado digna acogida, el unirse a El y vivir en El. Por consiguiente, *permanecer en el amor* es incorporarse el *ágape* divino, que es propio del cristiano. Porque cristiano es el que se adhiere a Cristo y se va adentrando más en su vida íntima mediante la práctica de sus preceptos [67], especialmente el de la caridad fraterna [68]. De ahí que ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ sea una verdadera definición del cristiano, pues la expresión *el que permanece en el amor* viene como a resumir toda la vida cristiana, pues *el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él* (v.16). «Esta inhabitación mutua y permanente—dice el P. Spicq—es la esencia misma de la vida religiosa. San Juan la ha considerado anteriormente como fruto del pneuma, de la fe, de la fidelidad a los preceptos y del ejercicio de la caridad fraterna [69]; aquí la define en su misma naturaleza: No sólo el *ágape* es lazo y unión, sino que, puesto que Dios es amor, permanecer en el amor es morar en el mismo Dios» [70]. Esta inmanencia consiste en las relaciones personales que se establecen entre el cristiano y Dios por medio de la caridad. Es la realización viviente de la oración de Cristo: «Que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» [71]. La perseverancia en el amor y en la unión con Dios depende de la fidelidad a los preceptos del Señor, como ya dejamos indicado. El que permanece en el amor, en la caridad fraterna, permanece en Dios y Dios en él, porque el que ama es nacido de Dios [72]. Es decir, que sin la caridad fraterna no se da comunión con Dios.

[63] La unión de los dos verbos γινώσκειν-πιστεύειν es una redundancia que tiene valor superlativo, que todavía es reforzado por el empleo del perfecto, pues éste indica un hecho pasado cuyos efectos continúan al presente. Cf. C. Spicq, o.c. p.289; Id., *L'Épître aux Hébreux* (París 1952) p.366-367.

[64] C. Spicq, *Agapé* III p.289.

[65] Casi todos los autores traducen ἐν ἡμῖν como si fuera εἰς ἡμᾶς: el amor que Dios tiene *por nosotros*. Pero, en conformidad con el contexto, el objeto de la fe es Cristo. Luego hay que dar a ἐν sentido local: *en medio de, entre*.

[66] Jn 1,14; Tit 3,4. Cf. C. Spicq, o.c. p.290.

[67] Jn 15,9-10.

[68] Jn 13,34.

La señal de que el amor fraterno ha llegado a su perfección será el que *tengamos confianza en el día del juicio* (v.17). San Juan había dicho que en el día de la parusía los que permanecieren en El no tendrían nada que temer [73]. La caridad fraterna es otro motivo de confianza, porque la caridad nos hace semejantes a Cristo. Si permanecemos en el amor, seremos semejantes a El. Y, por lo tanto, no tendremos nada que temer de Jesucristo Juez en el día del juicio final [74]. La caridad es garantía de salvación. El temor de ser condenado en el día del juicio es incompatible con la caridad. Y cuanto mayor sea ésta, tanto más confianza tendremos en el día de la parusía, pues sólo *la caridad perfecta* tiene la virtud de quitar todo temor.

La perfección del amor se manifiesta en la audaz confianza, en la santa osadía, en la íntima seguridad que engendra en nosotros la caridad fraterna. Esta caridad realiza la comunión vital entre Dios y el cristiano [75], la cual va eliminando poco a poco el temor que puede existir en el corazón de los fieles ante la incertidumbre del juicio. Cuanto más crece esta caridad, mayor será la confianza y la seguridad. El auténtico cristiano, por consiguiente, aunque sienta que su conciencia le reprocha de algo, podrá presentarse sin temor ante el Juez divino el día del juicio final. Pero no sólo en el juicio final, sino que ya desde ahora el amor perfecto excluye del cristiano todo temor. Porque, si el amor es actual, también lo será el sentimiento de confianza que engendra en el que lo posee. Cristo, por otra parte, ha venido a librarnos del «temor a la muerte» [76], y, en consecuencia, del temor al juicio final.

Jesucristo había inculcado también a sus discípulos la confianza en el discurso de despedida [77]. En medio de las tribulaciones han de tener paz y confianza en Jesús, pues El ha vencido al mundo y les auxiliará.

El motivo que engendra nuestra confianza en el día del juicio es nuestro *ser de cristianos*, nuestra conformidad con Cristo, adquirida

[69] 1 Jn 3,24; 4,12.13.15.

[70] C. Spicq, o.c. p.291.

[71] Jn 17,26.

[72] Cf. 1 Jn 4,7.

[73] 1 Jn 2,28.

[74] Cf. Jn 5,22.

[75] 1 Jn 4,16.

[76] Heb 2,15.

[77] Jn 14,1.27; 16,33.

en el bautismo por medio del germen divino de la gracia [78]. *Como El es, así somos nosotros en este mundo* (v.17). «Pero ¿de qué modo puede el hombre ser como Dios?», pregunta San Beda. Y responde: «El *como* no siempre indica igualdad, sino que también a veces indica semejanza... Si nosotros hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, ¿por qué no podremos decir que somos *como* Dios? La semejanza que existe entre nosotros y Dios está en la caridad» [79]. Somos como Dios porque llevamos en nuestra alma la semilla divina de la gracia, que nos hace participantes de la naturaleza divina. Y la gracia se manifiesta mediante la caridad.

Por San Pablo [80] sabemos que los cristianos han sido predestinados a ser *conformes a la imagen de su Hijo*, Jesús. Esta semejanza o configuración del cristiano con Cristo es invisible en este mundo, pero «sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» [81]. Nuestra transformación y asimilación a Cristo llegará a su punto culminante en el cielo, cuando aparezcamos junto con El en la gloria [82].

Una tal semejanza con Cristo autoriza al cristiano para tener una confianza ciega en el Señor incluso en el día terrible del juicio final. No puede haber fundamento más sólido de la esperanza cristiana, ya que la configuración con Cristo elimina radicalmente toda diferencia entre el presente y el futuro [83]. La filiación divina, obtenida por la fe [84], no excluye el juicio futuro, pero garantiza contra una sentencia de condenación [85].

El amor sólo es perfecto una vez que ha logrado eliminar del alma el temor. Amor y temor son incompatibles. Donde hay temor no puede haber amor; al menos amor perfecto (v.18). San Juan habla de la incompatibilidad del amor de caridad propiamente dicho con el temor. Sin embargo, el temor es algo inherente a toda criatura al hallarse delante de Dios. El cristiano sabe que es hijo de Dios y que ha sido configurado a imagen de Cristo. Sabe que, si es fiel a los preceptos del Señor, obtendrá el cielo. Pero, a pesar de todo, no puede eliminar totalmente el temor ante el Juez soberano. Es necesario que la caridad obre sobre los pensamientos y sentimientos del cristiano y vaya modificando poco a poco sus reacciones [86]. A este propósito comenta San Agustín: «*El temor no se da en el amor*. Pero ¿en qué amor? No en el amor imperfecto. ¿En cuál, pues? En el amor perfecto, que expulsa el temor. Por consiguiente, es el temor el que comienza, pues el comienzo de la sabiduría es el temor de Dios. El temor, en cierto sentido, prepara el sitio al amor. Pero una vez que el amor comienza a habitar (en el alma), el temor que le había preparado la morada es arrojado fuera. Cuanto más crece el amor, más decrece el temor; cuanto más interior se hace el amor, tanto más es

[78] 1 Jn 3,9. Cf. C. SPICQ, o.c. p.295; E. F. HARRISON, *A Key to the Understanding of First John:* Bibliotheca Sacra 441 (1954) p.39-46.
[79] San BEDA VEN., *In Epist. I Ioannis expositio* h.l: PL 93,111.
[80] Rom 8,29.
[81] 1 Jn 3,2.
[82] Col 3,4.
[83] C. SPICQ, o.c. p.296.
[84] 1 Jn 4,12.15.
[85] C. SPICQ, o.c. p.296 nt. 1. Cf. Sant 5,9.
[86] C. SPICQ, o.c. p.296-297.

echado el temor. A mayor amor, menor temor; a menor temor, mayor amor. Pero, si no hubiera ningún temor, no tendría por qué hacer su entrada el amor... El temor es un medicamento; la caridad, la salud» [87].

La caridad implica unión y comunión con Dios [88], que engendra en el fiel una respetuosa y confiada osadía en sus relaciones con el Padre celestial. El temor, por el contrario, separa, aleja y hace desconfiar de Dios. Se trata aquí del temor *servil*, que *supone castigo* (v.18) y es propio de los esclavos. Este temor es del todo incompatible con el amor propio de los hijos de Dios.

Los teólogos, además del temor servil, distinguen el temor *inicial*, por el que se teme la culpa y la pena; el temor *filial*, por el que se siente dolor de la culpa cometida, y el temor *reverencial*, por el que el alma comprende toda su debilidad en presencia de la majestad infinita de Dios. El temor servil no es compatible con la caridad, pero puede introducirla en el alma. Por eso enseña el concilio Tridentino [89] que de ordinario la justificación del hombre comienza por el temor del infierno. El temor inicial también se puede dar con la caridad, pero va disminuyendo a medida que crece la caridad. El temor filial es tanto más grande cuanto mayor es la caridad. Otro tanto podemos decir del temor reverencial, que permanece incluso en el cielo y crece con la caridad [90].

San Juan concluye su tesis sobre el amor fraterno dando las razones por las cuales los cristianos han de amar. En primer lugar, los fieles *han de amar a Dios porque El les amó primero* (v.19), con un amor sumo, gratuito y misericordioso [91]. Si Dios, que es amor, nos ha amado tanto y nos ha manifestado primero su amor infinito, invitándonos a amarle como El nos ha amado [92], hemos de responderle amándole cada día más intensamente. Hemos de dejar desplegarse nuestra *redamatio* en una plena confianza. Por el hecho de que Dios haya tomado la iniciativa amándonos por razón de su generosidad y fidelidad sin límites, podemos estar seguros de que su amor será permanente, y que, por consiguiente, no tenemos nada que temer [93]. Esto debe infundir en nuestra alma una confianza (παρρησία) filial, porque sabemos que Dios nos ama real y entrañablemente. La caridad perfecta es, además, un abandono en el amor divino [94].

Pero que nadie se engañe creyendo presuntuosamente poseer la caridad perfecta. Por eso, San Juan recuerda el criterio infalible del amor perfecto: *el que no ama a su hermano, a quien ve, no es*

[87] SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.9,4: PL 35,2047.
[88] 1 Jn 4,16.
[89] Las palabras del concilio Tridentino son éstas: «Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti... libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, «per redemptionem, quae est in Christo Iesu», et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illunque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet» (ses.6 c.6: D 798).
[90] M. SALES, *Il Nuovo Testamento* vol.2: *Le Lettere degli Apostoli* (Turín 1914) p.589.
[91] Cf. 1 Jn 4,10-11.
[92] Jn 15,9.
[93] Cf. Rom 8,37-39.
[94] C. SPICQ, o.c. p.299.

posible que ame a Dios, a quien no ve (v.20). La caridad fraterna está en íntima correlación con el amor de Dios [95]. El amor de Dios es inseparable del amor al prójimo [96]. Pretender que el primero puede existir sin el segundo es una mentira. El que afirma que ama a Dios, ha de amar también al prójimo, porque, de lo contrario, se equivoca: no se puede amar a Dios sin amar al prójimo.

San Juan seguramente se refiere a los falsos doctores, que pretendían amar a Dios y aborrecían a sus hermanos. Obrando así se equivocan, porque nadie puede amar verdaderamente al divino Redentor si odia a los que El redimió con su sangre.

El pecado de *mentira* tiene para el apóstol una gravedad especial. No porque sea un pecado capital o incluso mortal, sino porque el que miente viene como a pasarse al bando del diablo, el mentiroso por excelencia [97]. Es ésta, según San Juan [98], una de las notas características de los herejes que él combate. El castigo de éstos será el de ser precipitados en el estanque de fuego [99].

Semejante severidad se comprende mejor si tenemos presente la doctrina de San Juan sobre el antagonismo entre el espíritu de verdad y el espíritu de mentira, entre la luz y las tinieblas. También la literatura de Qumrân divide la humanidad en dos bandos: de una parte están los hijos del espíritu de verdad, del ángel de la luz; del otro están los hijos del espíritu de mentira, del ángel de las tinieblas. Ambos bandos se combaten encarnizadamente hasta el momento preestablecido por Dios, en el cual Dios destruirá la maldad y sus seguidores (1 QS III 13-IV 26) [100].

[95] Cf. 1 Jn 4,12.
[96] Mt 25,40; 1 Jn 3,10.11.14s.
[97] Jn 8,44.
[98] 1 Jn 2,22; 4,1ss; Ap 2,2.
[99] Ap 21,8. Cf. A. MAILLOT, art. *Mensonge*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-París 1954) p.170ss.
[100] El autor de la *Regla de la Comunidad* de Qumrân trata, en la sección 1 QS III 13-IV 26, de la lucha entablada entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y la iniquidad, entre los hombres buenos y malos, entre el ángel bueno y el malo, entre el espíritu bueno y el malo. La máxima división se da—según la *Regla de la Comunidad*—entre los hombres de la luz y los hombres de las tinieblas (1 QS I 10). «Los (hombres)—dice la *Regla*—caminan por la vía de la sabiduría o de la estulticia. Cuanto más el hombre participa de la verdad y de la justicia, tanto más odio tendrá a la perversidad. Y cuanta más participación tenga en la perversidad y en la impiedad, tanto más abominará la verdad. Pues ambas especies de personas puso Dios, una al canto de la otra, hasta el término inevitable y hasta la creación de las cosas nuevas» (1 QS IV 24-25). Entrambos caminos, es decir, el de la sabiduría y el de la estulticia, están dominados por el ángel de la luz y por el ángel de las tinieblas respectivamente. «En manos del príncipe de la luz está el dominio de todos los hijos de la justicia, y andan por el camino de la luz. En manos del ángel de las tinieblas se encuentra todo el dominio de los hijos de la perversidad, los cuales caminan por los senderos de las tinieblas. Y por medio del ángel de las tinieblas se lleva a cabo la seducción de todos los hijos de la justicia; y todos sus pecados e iniquidades, y sus delitos y los efectos de todas sus obras caen bajo su dominio, (lo cual acaece), en conformidad con los designios misteriosos de Dios, hasta el término establecido por El. Todos sus suplicios y sus tiempos de tribulación también están bajo del dominio de su *Mastema*. Y todos los espíritus de su bando están dedicados a hacer caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de la verdad ayudan a todos los hijos de la luz» (1 QS III 20-24). Por consiguiente, luz y tinieblas, verdad e iniquidad, ángel de la luz y ángel de las tinieblas, representan la doble tendencia de la humanidad, es decir, el distinto medio ambiente en que se mueven los hombres. El hombre obra bien o mal, o sea pertenece al bando de Dios o del diablo, según que se encuentre bajo el dominio de la verdad o de la iniquidad. Este dualismo qumránico no es, sin embargo, absoluto, pues Dios creó el principio bueno y el malo, y domina ambos (1 QS III 25). Al fin, Dios destruirá la impiedad. Cf. G. BERARDI, *Regola della guerra o la guerra dei figli della luce contro i figli dell'oscurità:* Palestra del Clero 36 (1956-1957) 649-658.699-710; R. E. BROWN, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles:* CBQ 17 (1955) 403-419.559-574; J. CARMINAG, *La Règle de la Guerre des fils de lumière contre les fils des ténè-*

San Juan estigmatiza al mentiroso con tanta fuerza como Jesús condenaba a los fariseos hipócritas [101]. Para el apóstol es una grave mentira afirmar que se ama a Dios cuando no se ama al prójimo, porque es imposible excluir al prójimo de la caridad. El que no ama a su hermano, con el cual continuamente convive, que es semejante o inferior a él y al que puede exteriorizar en cualquier momento su amor, mucho menos puede amar a Dios, siempre invisible, infinito y, sobre todo, porque Dios ha dispuesto que el amor hacia El y hacia el prójimo estén íntimamente unidos, sean inseparables.

A la imposibilidad de separar el amor de Dios del amor del prójimo añade San Juan el argumento final: *Nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano* (v.21). Es voluntad expresa de Dios, manifestada mediante un precepto explícito, categórico, dado por Jesucristo y los apóstoles. San Juan alude probablemente a los dos grandes mandamientos de que nos habla Jesucristo [102]. Los sinópticos, propiamente hablando, no nos transmiten ese mandato tal como es formulado por San Juan. El cuarto evangelio enseña en varios lugares [103] que amar a Dios es observar sus mandamientos, el primero de los cuales es el amor fraterno [104]. San Juan, lo mismo que San Pablo [105], reduce la ley evangélica a un solo precepto: el del amor al prójimo. Debemos amar a Dios ante todo; pero este amor de Dios se realiza, se lleva a efecto, por disposición divina, amando al prójimo. En el prójimo hemos de amar a Dios, cuyo hijo es el prójimo, y como tal, hermano nuestro. Porque todo amor, para ser santo, ha de fundarse en Dios.

CAPITULO 5

El apóstol San Juan pasa a hablar, en el capítulo 5, de la fe en Jesucristo y de las ventajas que ella procura (v.1-13). En los v.14-hace ver cómo la fe es la raíz de la caridad fraterna y cómo ésta no puede existir sin el verdadero amor de Dios. La fe es el criterio de nuestra filiación, y la filiación es la razón profunda del amor. La fe y la caridad son, por consiguiente, correlativas: en donde se da verdadera fe, se lleva a cabo una verdadera regeneración espiritual y se engendra la caridad. Sin embargo, la fe, en cuanto tal, es una causa dispositiva de la gracia [1].

La fe, que es criterio de nuestra filiación divina [2], es la que *confiesa que Jesús es el Cristo*, el Hijo de Dios (v.1). Admitir esto es creer en la divinidad de Jesucristo y en su encarnación [3], es considerarlo como revelador del Padre y Salvador del mundo [4]. Pero no se trata

bres (París 1958); F. NÖTSCHER, *Wahrheit als theologischer Terminus in dem Qumran-Texten:* Festschrift V. Christian (Viena 1956) p.83-92; H. WILDEBERGER, *Der Dualismus in den Qumranschriften:* Asiatische Studien (Berna 1954) p.163-177.
[101] Cf. Mt 23,14.15.23.25.27.29. Cf. C. SPICQ, o.c. p.301.
[102] Mt 22,37-40; Mc 12,29-31; cf. Jn 15,9-14.
[103] Jn 14,15.21; 15,10.
[104] Jn 13,34; 15,12.
[105] Gál 5,14.

[1] Cf. Gál 2,16; Rom 1,16s; 3,22.
[2] Jn 1,12.
[3] 1 Jn 2,22; 4,2.3; cf. Jn 11,27; 20,31.
[4] Cf. Jn 4,29.42.

únicamente de reconocerle en lo que es, sino de someterse a El y de vivir unido a El [5].

El que cree en la divinidad de Cristo es señal de que *ha nacido de Dios*. Sin la fe no se da la filiación divina ni la caridad [6]. El nacimiento sobrenatural implica la caridad fraterna, pues establece entre los creyentes los lazos de una misma vida. No es posible amar a Dios, autor de nuestra regeneración espiritual, y odiar a los que El ha regenerado. El amor que tenemos a Dios se extiende hasta sus hijos. El que odia a sus hermanos no posee en sí la vida eterna [7]. Todo el que cree en Dios ha de amar a los hijos de Dios, pues son sus propios hermanos.

El cristiano es esencialmente el hombre *nacido, engendrado de Dios* (τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ) [8]. Dios le ha dado una nueva vida: la vida de la gracia. Pero, a diferencia de la generación humana, el cristiano no cesa de recibir durante toda su existencia el ser y la vida divina de su Padre [9]. El cristiano continúa renaciendo incesantemente de Dios, que es su verdadero Padre.

La expresión *todo el que ama al que le engendró* (v.1) trae a la mente la piedad filial, el amor de todo hijo por su padre. Si, pues, los que están unidos por los lazos naturales de la carne y de la sangre se aman con un amor natural muy intenso, ¡cuánto más tendrá que amar un cristiano a su Padre celestial, que le ha dado la vida espiritual, la conserva y, finalmente, le concederá la vida eterna! Y si ama al Padre celeste, también tendrá ue amar a los que han nacido de El, es decir, a todos los demás cristianos. Ha de amarlos por amor de Dios, porque sabe que está unido a ellos por la misma naturaleza y posee la misma gracia. Además, Dios, nuestro Padre, habita continua y personalmente en todo verdadero cristiano, vive en él. La gracia, participación de la misma naturaleza divina, establece una relación íntima entre Dios y el fiel. Funda una semejanza entre Dios y el cristiano que es también motivo de amor.

La fe engendra, por consiguiente, nuevas relaciones de fraternidad entre los cristianos, porque establece entre ellos estrechos lazos de parentesco espiritual [10].

Según 1 Jn 4,20, el amor fraterno era el criterio del amor de Dios. Aquí (v.2), por el contrario, el amor de Dios es el criterio del amor fraterno. Ambos son inseparables. La ausencia de uno será signo cierto de la falta del otro. En cambio, la presencia de uno implicará necesariamente la existencia del otro. Los dos se completan mutuamente, porque en realidad sólo existe un verdadero amor: el *ágape* con que Dios se ama y nos ama a nosotros.

Pudiera parecer que San Juan da como criterio de la verdadera caridad fraterna un signo incontrolable: el amor de Dios. Sin embargo, el apóstol precisa inmediatamente que *el cumplimiento de los mandamientos* de Dios será la prueba auténtica de la existencia de

[5] C. Spicq, o.c. p.304 nota 1.
[6] J. Chaine, o.c. p.210.
[7] 1 Jn 3,15.
[8] El participio de perfecto pasivo designa una cualidad adquirida una vez para siempre y que mantiene a su sujeto en dependencia continua de Dios (cf. C. Spicq, o.c. p.304).
[9] C. Spicq, o.c. p.304.
[10] C. Spicq, ibid. p.305.

la caridad fraterna. De donde se sigue que el cristiano que observa los preceptos divinos demostrará poseer el verdadero amor de Dios. Y *siempre que* [11] hacemos un acto de amor a Dios conocemos que poseemos el amor que nos une a nuestros hermanos, es decir, que el amor a Dios comporta también la caridad para con los hermanos. Por consiguiente, siempre que se da verdadero amor de Dios—éste se conoce por la práctica de los preceptos—podremos tener la seguridad de que también el amor fraterno es auténtico. Pocos textos bíblicos hay tan decisivos como el nuestro para demostrar el carácter sobrenatural del amor al prójimo en la Iglesia de Cristo. El amor fraterno no puede existir sino en un alma virtuosa y que pertenece a Dios [12].

El amor a Dios se ha de manifestar en la práctica de los mandamientos, o sea, en las obras (v.3). El apóstol no precisa de qué mandamientos se trata, pues los fieles ya lo sabían. El libro de la Sabiduría ya había dicho que el amor consiste en la observancia de las leyes [13]. Jesucristo también insiste en el cumplimiento de sus preceptos [14], pues no basta con escuchar las enseñanzas del Maestro y creerlas, sino que es necesario ponerlas en práctica [15].

San Juan añade, como para animar a los fieles, que los preceptos del Señor *no son pesados*, como se podría suponer. Dios no impone a sus hijos cargas demasiado pesadas [16]. Los preceptos inculcados por la 1 Jn: creer en la encarnación redentora de Cristo, en el amor del Padre y de Jesucristo por nosotros, amar a Dios y a los hermanos, son fáciles de cumplir. La religión del Antiguo Testamento se fundaba sobre todo en el temor; la del Nuevo Testamento, en el amor. Jesús reprocha a los fariseos en el Evangelio [17] el imponer fardos demasiado pesados a sus adeptos. En cambio, El declaraba que su yugo era suave y ligero [18]. La Ley Antigua era pesada porque hacía conocer el pecado sin dar las fuerzas para evitarlo [19]; la fe de Cristo, por el contrario, unida a la caridad, hace ligera la ley y da las fuerzas necesarias para observar los preceptos. Para el que ama, el cumplimiento de los preceptos resulta fácil y agradable [20]. El discípulo de Cristo no es un esclavo que se mueve por el temor. Es un hijo que corre hacia su Padre movido y sostenido por el amor. El amor allana todas las dificultades por grandes que sean y aligera el peso de los preceptos divinos. Por eso dice San Agus-

[11] El ὅταν, en el griego *Koiné*, cuando va con indicativo presente o futuro, es una partícula temporal que implica repetición: «siempre que», «cada vez que». San Juan también la emplea con indicativo, significando «cuando», «en el momento que» (Jn 7,27; Ap 4,9; 8,1).
[12] C. Spicq, o.c. p.306-307.
[13] Sab 6,18.
[14] Jn 14,15.21.23; 15,10; cf. 1 Jn 2,3-6; 3,22-24; 5,2.
[15] Mt 7,24.
[16] El concilio Tridentino, citando 1 Jn 5,3, afirma que Dios no manda cosas imposibles (ses.6 c.11: D 804.828). Filón dice muy acertadamente: «Dios no pide nada pesado, ni complicado, ni difícil, sino absolutamente sencillo y fácil. Es simplemente amarle a El como a un bienhechor» *(De spec. leg.* 1,299).
[17] Mt 23,4; cf. Lc 11,46.
[18] Mt 11,30. Cf. G. Lambert, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger:* NRTh 77 (1955) p.963-969.
[19] Rom 7.
[20] Cf. San Agustín, *De bono viduitatis* 26: PL 40,448; *In Epist. I Ioannis* tr.7,8: PL 35,2033.

tín: «En lo que se ama no se encuentra trabajo, o bien se ama el trabajo» [21]. Y comentando nuestro pasaje, añade: «Ama y haz lo que quieras» [22].

El cumplimiento de los preceptos no es cosa pesada para los hijos de Dios, porque la gracia que nos hace hijos de Dios nos da también la fuerza para superar las concupiscencias del mundo [23], y hace ligeros y fáciles los mandamientos divinos. Por lo cual el cristiano puede en cualquier momento *vencer al mundo* (v.4), es decir, vencer todas las malas tendencias que le incitan al pecado. Y esta victoria sobre el mundo la obtiene el cristiano mediante la fe: *Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe*. El principio de la fuerza que nos lleva a la victoria es la fe. Esto lo atestiguan bien claramente las actas de los mártires, en las cuales se contemplan los milagros obrados por la fe [24]. La fe es, en el verdadero cristiano, victoria y vencedor a un mismo tiempo. Con la fe obtiene la victoria sobre sí mismo y sobre el mundo, a imitación de Cristo [25]. Y esta victoria sobre el mundo es también una victoria sobre el demonio [26], porque para San Juan el mundo está dividido en dos campos: de un lado está Cristo con los suyos, del otro está el diablo con sus partidarios.

Se debe creer, pues no hay nada más grande que el testimonio de Dios. 5,5-12

5 ¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús
es el Hijo de Dios? 6 El es el que vino por el agua y por la sangre,
Jesucristo; no en agua sólo, sino en el agua y en la sangre. Y es
el Espíritu el que lo certifica, porque el Espíritu es la verdad.
7 Porque tres son los que testifican, 8 el Espíritu, el agua y la
sangre, y los tres se reducen a uno solo. 9 Si aceptamos el testi-
monio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios, que ha
testificado de su Hijo. 10 El que cree en el Hijo de Dios, tiene este
testimonio en sí mismo. El que no cree en Dios le hace embus-
tero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su
Hijo. 11 Y el testimonio es que Dios nos ha dado la vida eterna,
y esta vida está en su Hijo. 12 El que tiene al Hijo tiene la vida;
el que no tiene al Hijo de Dios, tampoco tiene la vida.

El apóstol nos habla en esta perícopa de los fundamentos de la fe, es decir, del testimonio divino en el cual se funda la fe. En el versículo anterior afirmaba que el que ha nacido de Dios, el cristiano justificado, ha vencido al mundo por medio de la fe. Ahora declara ya más en particular que la verdad que les ha dado la victoria es el *creer que Jesús es el Hijo de Dios* (v.5). Sin la fe en Cristo no se da filiación divina [27], y sin filiación no hay fuerza para vencer. La fe proporciona a los cristianos el ideal sublime por el que han de luchar y les confiere el auxilio de la gracia divina.

21 SAN AGUSTÍN, *De bono viduitatis*, ibíd.
22 SAN AGUSTÍN, *In Epist. I Ioannis* tr.7,8: PL 35,2033.
23 1 Jn 2,16.
24 Cf. Heb 11,33s. Cf. también Mc 9,23; Ef 6,16.
25 Jn 16,33.
26 1 Jn 2,13-17; 4,4.
27 1 Jn 5,1.

En los v.6-12, San Juan prueba con un triple testimonio que Jesucristo es verdaderamente Hijo de Dios y que la fe en El nos consigue la vida eterna. El apóstol insiste en la identidad del Jesús histórico con el Hijo de Dios. Esta verdad era una de las fundamentales de la religión cristiana. Sólo el que crea en esta verdad de fe podrá vencer al mundo.

Jesucristo *vino* al mundo para cumplir la misión redentora que le había encomendado su Padre *por medio del agua y de la sangre* (v.6). Estos elementos, agua y sangre, fueron empleados por Cristo como medios de salvación [28]. San Juan viene como a personificar cada uno de estos elementos, constituyéndolos testimonios de Jesucristo. Ellos son los que testifican que Cristo es el Hijo de Dios.

Las palabras del apóstol *agua* y *sangre* han recibido diversas interpretaciones. La mayoría de los autores cree que el *agua* aludiría al bautismo de Jesús, y la sangre, a su muerte en la cruz. En cuyo caso, el autor sagrado querría decir: Jesús ha manifestado a los hombres la divinidad de su misión al principio de su vida pública, cuando en su bautismo se oyó la voz del Padre, que decía: «Este es mi Hijo muy amado» [29]. Esta proclamación divina, lo mismo que el descenso del Espíritu Santo sobre El al salir del agua, no sólo revisten el carácter de testimonios, sino que son al mismo tiempo la explicación de su misión divina. Pero también la *sangre* ha dado testimonio de la divinidad de Jesús con diversos milagros. A la muerte de Jesús sobre la cruz, el velo del templo se rasgó en dos partes; la tierra tembló y se hendieron las rocas; se abrieron los sepulcros y resucitaron los cuerpos de muchos santos. El centurión y los que guardaban a Jesús, maravillados sobremanera de todo lo que había sucedido, confesaron la divinidad de Jesús [30]. Por consiguiente, el bautismo de Cristo y su muerte en la cruz vienen como a encuadrar y resumir toda la vida de Jesús y su misión redentora. Pero San Juan, como queriendo recalcar todavía más esta idea, añade seguidamente: Jesucristo vino *no en agua sólo, sino en el agua y en la sangre*. Con cuya afirmación probablemente quiere enseñar que el mismo Cristo del bautismo fue el que murió en la cruz para combatir los errores de Cerinto y demás seudoprofetas, los cuales afirmaban que quien murió en la cruz no fue el Hijo de Dios, sino el hombre Jesús.

Otros autores, siguiendo a San Agustín [31], piensan que el apóstol alude al agua y a la sangre que salieron del costado de Cristo ya muerto sobre la cruz [32]. Cristo habría venido por medio del agua y de la sangre salidas de su costado para testificar la realidad de su naturaleza humana. Sin embargo, hay una grave dificultad que se opone a esta interpretación de San Agustín: la efusión de la sangre y del agua, después de la lanzada dada por el soldado romano, se produjo

28 Tanto la partícula διά como ἐν tienen valor instrumental: «por medio de», «mediante». Esto resulta evidente por lo que se refiere a la preposición ἐν; y por paralelismo también es aplicable a la preposición διά.
29 Mt 3,17; cf. Jn 1,32-34.
30 Mt 27,51-54.
31 *Contra Maximin.* l.2 c.22.
32 Jn 19,34ss.

en el cuerpo muerto de Jesucristo. En cambio, nuestra epístola nos habla más bien de Jesucristo vivo, que *vino por el agua y la sangre*.

Para otros escritores, el agua y la sangre serían meros símbolos o figuras de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Estos dos sacramentos también testifican, cada uno a su manera, la inmensa caridad de Cristo para con los hombres y su divinidad [33].

La primera interpretación nos parece la más probable. Sin embargo, no hay que olvidar el simbolismo joánico, que muy bien pudiera implicar las tres interpretaciones. Cristo habría venido por el bautismo en el Jordán y por la muerte sobre la cruz. Pero también habría venido por el agua y la sangre que fluyeron del costado de Jesús, y en las que la Iglesia antigua ha visto los símbolos de los dos grandes sacramentos cristianos: el bautismo y la eucaristía [34].

También el Espíritu Santo testifica continuamente [35] en la Iglesia en favor de Jesús, afirmando que Cristo es el Hijo de Dios y el Redentor del mundo. El mismo Jesucristo había predicho este testimonio del Espíritu Santo [36]. El Espíritu divino transforma a los apóstoles y les infunde nuevo valor para dar testimonio de Cristo incluso derramando su sangre. Este mismo Espíritu convierte el escándalo de la cruz en la victoria por excelencia de Cristo sobre el demonio [37]. Esto es lo que conviene precisamente al *Espíritu de la verdad* [38], el cual posee la verdad divina y la transmite fielmente. Y si el *Espíritu es la verdad*, no puede testificar nada falso. De ahí que debamos creer el testimonio que el Espíritu da de la venida de Jesucristo. Dio testimonio de Cristo en el bautismo apareciéndose en forma de paloma [39]. Lo dio también solemnemente el día de Pentecostés apareciendo en forma de fuego, instruyendo y confirmando a los apóstoles. Y da continuamente testimonio de Cristo en la historia de la Iglesia con sus carismas y con su obra santificadora.

Muchos Padres han dado del presente versículo una explicación trinitaria, a la cual no parece ajeno el *Comma Ioanneum*, que fue interpolado en el v.7. Del *Comma Ioanneum* ya hemos hablado en la introducción a San Juan (p.184-186).

A continuación, el apóstol nos presenta tres testigos: *el Espíritu, el agua y la sangre* (v.7-8), que testifican unánimemente en favor de

[33] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans S. Jean:* Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica II (París, Gembloux, 1959) p.203.

[34] F. M. BRAUN, *Les Épîtres de S. Jean*, en *La Bible de Jérusalem* (París 1953) p.234. Ya Tertuliano unía las diversas interpretaciones con estas palabras: «El había venido por medio del agua y de la sangre, como había escrito Juan, a fin de ser bautizado en el agua y glorificado por la sangre, para hacernos a nosotros de igual manera llamados en agua y escogidos en sangre. Estos dos bautismos, que El hizo brotar de la herida de su costado llagado, los hizo brotar para que aquellos que creyeran en su sangre pudieran ser bañados en el agua; y los que hubieran sido bañados en el agua pudieran de igual manera beber la sangre» *(De Baptismo* 16: PL 1, 1217). Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, o.c. p.506-507.

[35] El verbo μαρτυροῦν está en presente, indicando que se trata de un testimonio constante y actual.

[36] Cf. Jn 15,26; 16,8-10.13-15.

[37] Jn 14,1.30; 16,10.33.

[38] Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1 Jn 4,6. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion johannique de témoignage:* SPag II p.205 nt. 4. La Vulgata traduce: «Quoniam *Christus* est veritas», tal vez bajo el influjo del «Ego sum veritas» de Jn 14,6. Sin embargo, la verdadera lección es πνεῦμα = *Spiritus*, atestiguada por todos los mejores códices griegos.

[39] Mt 3,16; Jn 1,33.

la divinidad de Jesucristo y de su misión redentora. El *testimonio* [40] en San Juan tiene siempre una finalidad determinada: es una invitación a creer. Cuando el Señor exige de nosotros la fe en su divinidad presenta siempre testigos que apoyen esa fe [41]. Según la Ley mosaica, eran necesarios dos o tres testigos para constatar con certeza una cosa [42]. San Pablo recurre también a esta disposición legal [43], y lo mismo hace Cristo [44]. Aquí también San Juan aduce el testimonio de *tres* testigos: el *Espíritu*, el *agua* y la *sangre*, que garantizan en óptima forma—según lo estipula la Ley mosaica—la filiación divina de Cristo y su misión redentora. Y estos tres testimonios convienen en la testificación que dan en favor de Jesús.

El Espíritu Santo testifica mediante su acción en el alma de los fieles y por la asistencia que presta a la Iglesia. El agua da testimonio en el bautismo de Jesús. La sangre de Cristo derramada sobre la cruz, más elocuente que la de Abel [45], atestigua también la filiación divina de Jesús. Estos tres testigos simbolizan al mismo tiempo la unción del Espíritu al recibir el catecúmeno la gracia de la fe, el bautismo cristiano y la eucaristía, que a su vez dan testimonio de la encarnación por medio de sus efectos espirituales [46].

Si, pues, aceptamos un triple testimonio humano para confirmar la verdad de algo, ¿por qué no hemos de aceptar el *testimonio de Dios, que es mayor*, el cual *ha testificado de su Hijo?* (v.9), se pregunta San Juan. Si Dios ha dado testimonio, no se puede rehusar, porque procede de la misma Verdad, y no puede ser falso. El testimonio del que habla aquí el apóstol es el que Dios ha dado en favor de Jesús, atestiguando que era verdaderamente Hijo de Dios, como ya ha dicho en los v.7-8. No se trata de un nuevo testimonio, sino que el apóstol quiere significar que, a través del testimonio de la fe y de los sacramentos, Dios mismo continúa—el perfecto μεμαρτύρηκεν indica que el testimonio aún perdura en sus efectos—dando testimonio en favor de su Hijo. Por medio de esta testificación, el testimonio dado en el Jordán y en el Calvario continúa actualizándose en nosotros.

Algunos autores, como J. Huby, Bonsirven, Schnackenburg, piensan que el v.9 comenzaría una nueva sección. Y para Bonsirven [47] esta nueva sección hablaría del testimonio que el Padre da en favor del Hijo *en el interior* de las almas. Se trataría de un testimonio interior más indiscutible que el testimonio exterior del Espíritu, del agua y de la sangre. Sin embargo, como no hay ningún indicio de cambio de tema, es mejor ver en este testimonio divino una continuación y un ahondamiento conforme al gusto de San Juan. El v.9 se puede considerar como un resumen o una conclusión de lo

[40] San Juan emplea con frecuencia μαρτυρεῖν-μαρτυρία. En la 1 Jn emplea seis veces el verbo y otras seis el sustantivo. En el evangelio, treinta y tres y catorce respectivamente.

[41] Jn 8,18, etc.

[42] Dt 17,6; 19,15.

[43] 2 Cor 13,1.

[44] Mt 18,16; Jn 8,17-18.

[45] Heb 12,24.

[46] Cf. F. M. BRAUN, *L'eau et l'Esprit:* RT 49 (1949) 19-22; W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des 1 Johannesbriefes* (Tübingen 1957), 2 Exkursus: «Geist, Wasser und Blut», p.147-182; I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi:* Bi 40 (1959) 12-69.

[47] *Épîtres de Saint Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p.261s.

que precede. El apóstol reduce los diferentes testimonios a uno solo: al testimonio del Padre. El *testimonio de Dios* equivale, por consiguiente, a los tres testimonios precedentes: el Espíritu, el agua y la sangre. Pues es Dios el que testifica por medio de la fe y de los sacramentos, que esos testimonios simbolizan.

En el v.10, San Juan contrapone el creyente al incrédulo. *El que cree en el Hijo de Dios*, es decir, el que profesa la verdadera doctrina sobre la encarnación y la divinidad de Cristo, *posee el testimonio de Dios en sí mismo*. El verdadero creyente ha recibido y aceptado el testimonio de Dios como auténtico y lo conserva en su alma como prenda de salvación. Para ciertos autores, este testimonio sería de orden interno [48]. Produciría en el alma el acto de fe, el cual sería como el principio de su vida. Y el cristiano con su vida santa esparciría en torno suyo esta verdad y daría testimonio de ella. Sin embargo, otros autores, con mayor razón a nuestro parecer, sostienen que *el testimonio* del v.10 es también un testimonio externo. Es la revelación divina asimilada por la fe. Y esta revelación divina interiorizada por la fe es fuente de vida para el creyente y es la que impulsa al cristiano a dar una respuesta a ese testimonio divino que, viniendo de fuera, obra en el interior de su alma [49].

Por el contrario, *el que no cree en* la divinidad de Cristo, considera a *Dios embustero*, porque no admite el testimonio divino con el cual El ha declarado que Cristo es su Hijo. El testimonio del Padre es tan manifiesto, que el no aceptarlo es rechazar la veracidad divina, no dar fe a Dios. La fe es un homenaje a la veracidad divina [50]; la incredulidad es un insulto a Dios. El hombre debe creer en la divinidad de Cristo, en el testimonio que da Dios sobre su Hijo, porque de lo contrario se juzga a sí mismo y se dispone a caer en la muerte eterna.

El testimonio de Dios se reduce a esto: que Dios, al darnos al Hijo, *nos ha dado la vida eterna* (v.11), es decir, la vida de la gracia y de la gloria, porque ambas se encuentran en el Hijo [51]. Los fieles han de participar de esta vida uniéndose por medio de la fe y de los sacramentos al Verbo encarnado [52]. El cristiano que posee la gracia, posee ya la vida eterna al menos en estado incoativo, porque la gracia es el germen divino que florecerá plenamente en la gloria. El apóstol enseña que esta vida es propia del Padre y reside en el Hijo [53]. Y como el Hijo es quien nos la comunica [54], demuestra con esto que es ciertamente el Hijo de Dios encarnado. De donde se deduce que, siendo el Hijo el Mediador único de esta vida, es necesario estar en comunión vital con el Hijo para obtener la vida. Es necesario creer que Jesús es el Cristo, el Verbo encarnado [55], porque sólo el que está unido a Cristo por la fe posee la vida.

[48] Así piensan, entre otros, J. CHAINE, o.c. p.216; J. BONSIRVEN, o.c. p.263s; TH. PREISS, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* (Neuchâtel 1946) etc.
[49] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans S. Jean:* SPag II (1959) 207.
[50] Cf. Jn 3,33.
[51] Cf. Jn 1,4.14; 5,6; 17,4.
[52] Cf. Jn 3,15s.36; 5,24; 6,37; 10,28; 20,31; 1 Jn 2,25; 3,14.
[53] Jn 5,26; 6,57; cf. Act 3,15.
[54] 1 Jn 4,9.
[55] 1 Jn 5,1.

Si en Jesucristo está la vida, se sigue que *el que tiene al Hijo tiene la vida;* y, en cambio, *el que no tiene al Hijo de Dios, tampoco tienen, la vida* (v.12). La expresión *tener al Hijo* es equivalente a creer en el Hijo [56], pero también implica la unión con Cristo mediante la gracia y la caridad. Tener al Hijo, en este sentido, es poseer la vida en el sentido pleno de la palabra. Y creer en Cristo es ya poseer la vida eterna.

Conclusión

Objeto de la carta. 5,13

13 Esto os escribo a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios para que conozcáis que tenéis la vida eterna.

La conclusión de esta epístola es semejante a la del cuarto evangelio [57]. La finalidad, sin embargo, no es exactamente la misma. San Juan escribe el evangelio para conducir a sus lectores a la verdadera fe, a fin de que, creyendo en Jesús, Hijo de Dios, obtengan la vida. La epístola, en cambio, se propone hacer conocer a los cristianos las riquezas de la vida eterna y señalarles los criterios por los cuales podrán conocer que poseen la vida eterna [58].

La intención del apóstol en esta conclusión (v.13) es el asegurar a los fieles que ellos poseen ya esa vida eterna por el mismo hecho de que creen en el nombre del Hijo de Dios. Porque el saber que poseen esa vida les dará fuerzas para defender ese supremo bien de las asechanzas de los seudo profetas y falsos doctores.

Apéndices. 5,14-21

Los v.14-21 del capítulo 5 forman una especie de epílogo. Ha habido autores [59] que los han atribuido a una mano diversa de la de San Juan. Sin embargo, son conjeturas aisladas que tienen poco fundamento. En el siglo II, Clemente Alejandrino [60] y Tertuliano [61] atribuyen expresamente a San Juan este epílogo al citar algunos versículos de esta sección bajo su nombre. Además, el vocabulario y el estilo son propios de San Juan. Y las ideas también, si bien aparecen algunas que pudieran llamarse nuevas: la oración por los pecadores (v.16) y la exhortación a guardarse de los ídolos (v.21).

Se puede suponer que San Juan, después de haber terminado la epístola (v.13), se da cuenta que aún le queda algo que decir, lo mismo que sucede en el cuarto evangelio [62]. Consta de dos partes:

[56] Cf. 1 Jn 5,10.
[57] Jn 20,30s.
[58] F. M. BRAUN, *Les Epîtres de S. Jean*, en La Bible de Jérusalem, p.236.
[59] Entre éstos, uno de los de mayor nota es R. BULTMANN, *Die kirchliche Redaktion des I Johannes:* In memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) p.189ss.
[60] *Stromata* 2,15: PG 8,1003.
[61] *De corona*... 10: PL 2,110; *De pudicitia* 19: PL 2,1074.
[62] Jn 21.

habla primero de la eficacia de la oración (v.14-17) y luego exhorta a los fieles a evitar el pecado y a tener fe en Dios a fin de obtener la vida eterna (v.18-21).

La oración por los pecadores. 5,14-17

[14] Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos algu-
na cosa conforme con su voluntad, El nos oye. [15] Y si sabemos
que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las
peticiones que le hemos hecho. [16] Si alguno ve a su hermano
cometer un pecado que no le lleva a la muerte, ore y alcanzará
vida para los que no pecan de muerte. Hay un pecado de muerte,
y no es por éste por el que digo yo que se ruegue. [17] Toda injus-
ticia es pecado, pero hay pecado que no es de muerte.

La fe confiere al cristiano una santa audacia [63] mediante la cual se atreve a dirigirse al Señor, seguro de que cualquier cosa que le pida en conformidad con la voluntad de Dios se lo concederá (v.14). Esta es la verdadera norma de la oración: *pedir según la voluntad de Dios*, que es, a su vez, la norma de nuestra vida. Cuando el fiel cree sinceramente en Cristo y posee en sí la vida, puede pedir al Señor con plena confianza. El ciego de nacimiento de que nos habla el cuarto evangelio, también sabía que Dios escucha al que posee el temor de Dios y cumple su voluntad [64]. El Padre ha prometido, por boca de Cristo, que nos concederá todo lo que le pidamos en nombre de su Hijo [65]. San Pablo también enseña que «el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir *lo que nos conviene*» [66]. Porque el que pide para dar satisfacción a sus pasiones [67], no pide conforme a la voluntad de Dios. En cambio, el justo, por la absoluta conformidad que tiene con la voluntad de Dios, obtiene todo lo que pide [68], no sólo en cosas espirituales, sino también en cosas temporales [69].

Por la plena confianza que tenemos en Dios y por el hecho de que conocemos la eficacia de la oración cristiana, podemos ya considerar como obtenido lo que hemos pedido incluso antes de que Dios nos lo haya concedido (v.15). *Sabemos* por experiencia, y, por lo tanto, con certeza, que lo pedido ya lo poseemos. Los cristianos, hermanos de Cristo por la gracia, pueden tener la misma seguridad que su Maestro—siempre que pidan en conformidad con la voluntad divina—de que Dios les concederá lo que piden. A propósito de esto decía Jesús: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado; *yo ya sé que siempre me escuchas*» [70]. Algo parecido puede decir el fiel, pues ha recibido de Cristo la promesa de ser escuchado: «Todo cuanto con fe pidiereis en la oración lo recibiréis» [71].

[63] San Juan habla en cuatro lugares de su primera epístola del tema de la παρρησία = audacia, osadía, franqueza. Dos veces cuando habla del día del juicio (2,28; 4,17) y otras dos al hablar de la oración (3,21; 5,14).
[64] Jn 9,31.
[65] Jn 14,13; 15,16; 16,23-26.
[66] Rom 8,26.
[67] Sant 4,3.
[68] Cf. Prov 10,24; Jn 11,42.
[69] Cf. Jn 15,7; 16,23.
[70] Jn 11,41-42.
[71] Mt 21,22; Mc 11,24; Jn 16,24.

La confianza filial que el fiel ha de tener en la oración se extiende a todos los cristianos y debe animarles a orar por los que han caído en pecado. Porque, como dice Santiago, «quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte» [72]. San Juan exhorta a sus lectores a orar por los pecadores, pues así *alcanzarán* [73] *vida para los que no pecan de muerte* (v.16). El apóstol distingue, en los v.16-17, dos especies de pecados: *pecado para muerte* y *pecado que no es para muerte*. En el Antiguo Testamento, *pecado para muerte* designaba una transgresión a la que se castigaba con la pena de muerte [74]. De aquí proviene la idea de pecados para muerte o de pecados mortales. ¿De qué pecado se trata en nuestro texto? Han sido muy diversas las interpretaciones. Tertuliano [75] identifica el «pecado para muerte» con los pecados irremisibles por la penitencia eclesiástica. Estos eran, para Tertuliano montanista, la idolatría, la apostasía, la blasfemia y el homicidio. Ha habido también otros Padres que identifican ese «pecado para muerte» con alguno de los pecados que fueron considerados en la antigüedad—al menos por algunos—como irremisibles [76].

El pecado *ad mortem* de nuestro pasaje parece designar no solamente un pecado muy grave, sino también un pecado que hace perder la vida divina de una manera definitiva. Se trata sin duda del pecado de apostasía [77], por el cual el fiel se aparta voluntariamente de la luz para volver a las tinieblas, renunciando de esta manera a su fe. El pecador que ha cometido esta falta se separa totalmente de Cristo y se convierte en sarmiento seco, bueno para el fuego [78]. Este pecado *ad mortem* recuerda el pecado contra el Espíritu Santo [79] y el pecado irremisible de la epístola a los Hebreos [80]. La apostasía, sobre todo cuando es obstinada, es indudablemente uno de los pecados más graves, en especial cuando es voluntaria y después de haber experimentado los dones de la gracia divina. Tal sucedía con aquellos apóstatas obstinados a los cuales alude San Juan en este y en otros pasajes de su primera epístola.

El apóstol no prohíbe en absoluto orar por los apóstatas, ni tampoco afirma que tales oraciones nunca serán escuchadas, sino que advierte simplemente que su recomendación no se refiere a tales pecadores. Y da a entender que las oraciones hechas por ellos serán más difícilmente escuchadas a causa del endurecimiento en el mal de aquellos que abandonan a Cristo y a su Iglesia. Sin embargo, San

[72] Sant 5,20.
[73] El griego tiene el verbo δώσει = *dará*. Pero Dios es el único que puede dar la vida, sobre todo la vida eterna. Ante esta dificultad, muchos autores modernos notan que San Juan no habla de vida eterna, sino simplemente de *vida* = ζωήν, sin artículo. Lo cual significaría que por su intercesión volvería a encontrar la vida, a restaurarla en su estado primitivo.
[74] Cf. Ex 21,14-17.23; 22,17.18; Núm 18,22.
[75] *De pudicitia* 2 y 19: PL 1,985.1020.
[76] Así hablan Orígenes *(Homil. in Ex.* 10,3: PG 12,372), San Hilario *(In Ps.* 140,8: PG 59,828), San Juan Crisóstomo *(In Ps.* 49,7: PG 55,251), San Jerónimo *(Adv. Iovin.* 2,30: PL 23,328).
[77] Esta es la interpretación de San Agustín *(De sermone Domini* 1,22,73: PL 34,1266; *Retract.* 1,19,7: PL 32,616) y de San Beda (PL 93,117), que ven en el pecado *ad mortem* el de los falsos doctores que se separaron de la Iglesia para combatirla.
[78] Jn 15,6.
[79] Mc 3,29; Mt 12,31; Lc 12,10.
[80] Heb 6,4-8.

Juan no dice que este pecado sea absolutamente irremisible, pues en otros lugares enseña que la redención es universal [81]. El apóstol exhorta a pedir por los que caen en pecados que *no* son *ad mortem*, porque la oración respecto de estos pecados será más eficaz. El pecado que no es para muerte se refiere probablemente a una falta que ha hecho perder la vida de la gracia al cristiano. Pero este cristiano todavía conserva la fe, principio y condición de la filiación divina [82]. Un tal pecador todavía se puede convertir y obtener la salvación. En cambio, el pecado que es para muerte parece designar no un acto, sino un hábito o estado pecaminoso en el que se persiste voluntariamente.

El papa San Gelasio define el pecado *ad mortem* y el pecado que *no* es *ad mortem* de esta manera: «Hay un pecado *ad mortem* para los que perseveran en el mismo pecado, y hay un pecado *non ad mortem* para los que se alejan del pecado. Pero no hay pecado por cuya remisión no ruegue la Iglesia o que por su divina potestad no pueda absolver en los que se alejan de él o perdonar en los que hacen penitencia» [83].

***Resumen de toda la epístola.* 5,18-21**

18 Sabemos que todo el nacido de Dios no peca, sino que el
nacido de Dios le guarda, y el maligno no le toca. 19 Sabemos
que somos de Dios, mientras que el mundo todo está bajo el ma-
ligno, 20 y sabemos que el Hijo de Dios vino y nos dio inteligen-
cia para que conozcamos al que es verdadero, y nosotros estamos
en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. El es el verdadero Dios
y la vida eterna. 21 Hijitos, guardaos de los ídolos.

Estos versículos resumen toda la doctrina de la epístola en una triple repetición de *sabemos* (οἴδαμεν), que expresa la certeza llena de confianza del cristiano. El apóstol habla aquí como unido a los cristianos: «nosotros sabemos», «nosotros estamos». Como en los versículos anteriores había hablado del pecado, esto le lleva a hablar de la impecabilidad del cristiano. El fiel *nacido de Dios* (v.18), mientras se mantenga firme en su condición de hijo de Dios, no pecará, porque lleva en sí el nuevo principio de vida del Espíritu divino [84]. Y si el cristiano coopera con la gracia, no caerá en pecado [85]. El maligno no le podrá alcanzar, porque Jesucristo le guarda de todo mal. El Buen Pastor defiende a sus ovejas del lobo infernal [86]. La asistencia protectora del Hijo de Dios es complementaria de la presencia del Espíritu Santo, de la gracia divina en el alma del fiel [87].

Existe cierta dificultad por lo que se refiere a la frase *el nacido de Dios le guarda* [88]. El participio griego γεννηθείς = *nacido*, puede

[81] 1 Jn 1,7; 2,2; 3,5; 4,14; cf. 1 Tim 2,1.
[82] 1 Jn 2,23; 5,1.12.
[83] D 167.
[84] Jn 3,6; 1 Jn 3,9.
[85] 1 Jn 2,29; 3,7; 4,7.
[86] Jn 10,28; 16,33; 17,11-15.
[87] 1 Jn 3,9.
[88] Existe, por lo que se refiere a esta frase, una doble lección respecto de las palabras: γεννηθείς y γέννησις; αὐτόν y ἑαυτόν. En cuanto al primer par, casi todos los Mss tienen γεννηθείς. La Vulgata y dos Mss minúsculos leen γέννησις = «generatio». En cuanto al segun-

referirse al cristiano o bien a Jesucristo. Algunos comentaristas modernos lo refieren al cristiano, y traducen la frase de este modo: «El que nació de Dios (= el cristiano) le es fiel (= se mantiene fiel a Dios)» (Schnackenburg). Pero esta manera de interpretar la frase τηρεῖ αὐτόν es bastante extraña y singular. Otros autores en lugar de αὐτόν leen ἑαυτόν, que se encuentra en varios Mss. y es seguido por Von Soden, Merk, Vogels. Estos traducen así: «El nacido de Dios se guarda a sí mismo». Es decir, la impecabilidad del cristiano supondría la intervención divina y la cooperación activa del hombre. Así han entendido este pasaje comentaristas antiguos, a los que sigue cierto número de autores modernos. A nosotros nos parece más probable—siguiendo a la mayoría de los autores modernos—la interpretación que refiere el ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ: *el nacido de Dios*, a Jesucristo, y el αὐτόν = *le* (a él), al cristiano. El Verbo encarnado, el Engendrado de Dios, protege al cristiano de todo mal. El Hijo de Dios viene en auxilio del fiel para que éste no peque y obtenga victoria sobre el maligno que va a nombrar. Existe, además, antítesis entre el Hijo que preserva y el maligno que quiere hacer daño. Esta idea recuerda diversos textos joánicos en los que se habla de este modo [89]. Por otra parte, el fiel es llamado frecuentemente por San Juan ὁ γεγεννημένος, pero nunca se le designa con la expresión ὁ γεννηθείς [90].

Los cristianos *saben* —es el segundo *sabemos* del texto griego— *que son* nacidos *de Dios* (v.19). Y, por lo tanto, pertenecen a Dios, forman el rebaño de Cristo, al cual el Buen Pastor guarda con todo cuidado [91]. Sin embargo, a la comunidad de los fieles se opone el mundo tenebroso y rebelde a Cristo, dirigido por Satanás, el príncipe de este mundo, y que incluso reside—según el texto griego—en el mismo maligno [92]. De nuevo encontramos aquí frente a frente los dos bandos irreconciliables: Dios y el mundo-demonio, que se combaten sin descanso hasta el fin.

Los cristiano también *saben*—es el tercer *sabemos*—que Cristo los ha salvado viniendo al mundo y haciéndose hombre por amor a ellos. Este es un hecho histórico decisivo, que constituye la esencia misma de la fe cristiana [93]. Y Cristo, al venir al mundo, se ha dignado iluminar nuestra mente *para que conozcamos al que es Verdadero* (v.20). El objeto del conocimiento de la fe es el *Verdadero*, es decir, el verdadero Dios. Es ésta una expresión propia del judaísmo, empleada para poner en oposición el Dios verdadero a los dioses falsos, de los cuales va a hablar en el v.21. Dios es el Verdadero por excelencia, porque es el principio de toda verdad. El verdadero Dios es tanto el Padre como el Hijo. El conocimiento del misterio trinitario es un conocimiento unitivo, es una adhesión total del hombre a

do par, BA, Vulgata, tienen αὐτόν, que parece ser la lección original; SAcKLP leen ἑαυτόν que debe de ser una corrección—en lugar de αὐτόν con espíritu áspero, que equivale a ἑαυτόν—, pues la forma reflexiva contracta es muy rara en el griego de la *Koiné* (cf. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* p.54; J. CHAINE, o.c. p.221).
[89] Jn 17,12.15; Ap 3,10.
[90] J. CHAINE, o.c. p.222.
[91] 1 Jn 1,3.6.7.
[92] Cf. Jn 12,31; 14,30; 16,11.
[93] 1 Jn 4,2; 5,6,

Dios por la fe, el amor y la sumisión a su voluntad [94]. Y esto se lleva a cabo mediante nuestra inclusión *en el Verdadero*, es decir, en Jesucristo. El *conocimiento* (διάνοια) nuevo que Cristo nos ha dado es una aptitud especial de la inteligencia para percibir mejor las cosas sobrenaturales. Este conocimiento no es una cosa meramente especulativa, sino que es algo que une a Dios. Esto mismo es subrayado por el verbo γινώσκομεν = *conozcamos*, que es más que saber una cosa; es entrar en comunión vital con Dios [95]. Por eso, dice muy bien a continuación el apóstol: *Y nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo*. Jesucristo es el único mediador entre el Padre y los hombres [96], el que da la vida divina [97] y el que revela al Padre [98]. Todo cuanto los cristianos poseen de sobrenatural se lo deben al Hijo. Porque Cristo es amor y es vida eterna. Es la fuente de donde brota nuestra vida. El constituye nuestra esperanza para la vida eterna. Jesucristo es la fuente de donde mana la vida de la gracia y de la gloria. Este versículo constituye el testimonio más claro de la divinidad de Cristo. Jesucristo es el Hijo de Dios, el Dios verdadero y la vida eterna para los creyentes.

San Juan termina su epístola poniendo en guardia a los fieles contra los ídolos (v.21), que se oponen al culto del Verdadero, porque son engañosos. Esto parece indicar el origen pagano de los destinatarios de la 1 Jn y los peligros que les rodeaban. La idolatría se infiltraba solapadamente entre los cristianos sobre todo mediante el culto de los emperadores [99]. En sentido metafórico, *ídolos* también puede designar el paganismo, o bien los «ídolos del corazón», que apartan al hombre de la verdad. Más probablemente designa a los anticristos, a los apóstatas y a sus falsas doctrinas. Estos, al mismo tiempo que negaban el culto debido a Dios, se construían fetiches, ídolos, con los cuales se esforzaban por introducir ocultamente en el seno de la comunidad cristiana el paganismo [100].

94 Cf. J. Alfaro, *Cognitio Dei et Christi in Io:* VD 39 (1961) p.89.
95 Cf. 1 Jn 2,3.13; 3,1; 4,6.7.
96 1 Jn 1,3; Jn 1,16; 14,10.23; 17,21.
97 1 Jn 1,2; 5,11.
98 1 Jn 5,20; Jn 1,18.
99 Cf. Gál 5,12; 1 Cor 5,2; 10,1-7.
100 Cf. Ap 2,14.20; 9,20; 21,8.

SEGUNDA Y TERCERA EPISTOLAS DE SAN JUAN

INTRODUCCION

Autenticidad y canonicidad de la 2 y 3 Jn

La genuinidad de estas dos breves epístolas fue controvertida en la antigüedad. Y actualmente hay bastantes críticos acatólicos que niegan la autenticidad joánica de estas dos epístolas. Los críticos suelen atribuirlas a un cierto Juan, presbítero, contemporáneo del apóstol, el cual posteriormente habría sido confundido con él e identificado con el discípulo amado. Esta sentencia pugna, como veremos en seguida, con la tradición y con el testimonio de las mismas epístolas.

a) *Crítica interna.*—En primer lugar podemos observar que la 2 y 3 Jn tienen tales semejanzas entre sí, que todos los autores coinciden en atribuirlas a un mismo autor. Son, como decía Holtzmann, «dos hermanas gemelas» [1]. La parte inicial y final de ambas epístolas se corresponden claramente [2]. La parte central difiere, porque trata de materia diversa. En las dos epístolas, su autor es designado con el título de *el Presbítero*, es decir, *el Anciano*. Se le debía de dar este título o apelativo más por su autoridad extraordinaria que por su ancianidad. El Presbítero gozaba de una gran autoridad en todas las iglesias del Asia Menor. Por eso en sus epístolas ordena, corrige, juzga, alaba con autoridad. Y su autoridad es indiscutible entre todos los fieles. El título de *Presbítero*, que implica al mismo tiempo ancianidad y sobre todo autoridad jerárquica, corresponde perfectamente al apóstol San Juan, que era el único que quedaba del colegio apostólico a finales del siglo I.

Hay, sin embargo, autores modernos que se sirven del título de *Presbítero* (ὁ πρεσβύτερος) para negar la autenticidad apostólica de las dos epístolas, pues afirman que ese título no convenía a un apóstol. Estas dudas tienen, en parte, su fundamento en un texto de Papías, obispo de Hierápolis, en que se habla de un Juan presbítero distinto de San Juan Apóstol [3]. Pero el sentido normal del texto de Papías demuestra que el término πρεσβύτεροι, en plural, se refiere a los apóstoles Andrés, Pedro, Felipe, Tomás y Juan. Y la palabra ὁ πρεσβύτερος, en singular, se refiere en el mismo contexto a Juan discípulo del Señor, para distinguirlo de otro discípulo del Señor llamado Aristión. Por donde se ve que *presbítero* para Papías es sinónimo de apóstol al menos en el contexto indicado. El apóstol San

1 Cf. J. Marty, *Contribution à l'étude des problèmes johanniques. Les petites épîtres 2 et 3 Jean:* RevHistRel (1925) p.202.
2 2 Jn 1 y 4 = 3 Jn 1 y 3; 2 Jn 12s = 3 Jn 13ss.
3 Véase Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,39,3: Funk, *Patres Apostolici* I 352.

Pedro, escribiendo a los presbíteros, se llama también a sí mismo *copresbítero* (συμπρεσβύτερος) [4]. Y San Pablo se designa a sí mismo con el calificativo de *anciano* (πρεσβύτης) [5]. De donde se sigue que no tiene nada de anormal que a un apóstol se dé el título de *el Presbítero*. Y esto se comprenderá aún mejor si tenemos presente que San Juan vivió hasta edad muy avanzada. Tenían que llevarle a las reuniones cristianas por no poder valerse por sí mismo. Y se hizo voz corriente entre los discípulos que no moriría antes de la venida del Señor [6]. Además, es muy propio de San Juan acudir a un circunloquio para designarse a sí mismo, como hace en el evangelio con la expresión «el discípulo a quien Jesús amaba», y en estas dos cartas con el título de *el Anciano*. En este rasgo de modestia vio ya Dionisio de Alejandría un argumento en favor de la unidad de autor de las dos epístolas y del evangelio [7]. Por otra parte, si estas dos cartas tan pequeñas no procedieran de Juan, probablemente no se hubieran conservado.

b) Para *identificar* el autor también ayudan las numerosas semejanzas de estas dos epístolas con la 1 Jn. Casi todos los versículos de la 2 Jn tienen su paralelo en la 1 Jn [8]. Las semejanzas entre la 3 Jn y la 1 Jn son menos numerosas, lo cual es explicable si tenemos en cuenta que tratan de materia diversa. Sin embargo, también se encuentran paralelos, y sobre todo expresiones características del lenguaje joánico [9]. También son muy numerosas las analogías y paralelismos que presentan ambas epístolas con el cuarto evangelio [10]. Las semejanzas que presentan son tantas, que J. Chaine no teme afirmar que en estas dos epístolas «se encuentra la misma teología del cuarto evangelio, expresada en el mismo estilo y en la misma lengua» [11].

Estos argumentos internos bastante significativos, unidos a la extraordinaria autoridad de que gozaba el *Presbítero* en las iglesias a las cuales se dirige, inducen muy fuertemente a pensar que el autor es Juan el apóstol, como lo sugiere con bastante evidencia la tradición. Pues, a pesar de la brevedad de estas dos epístolas, los testimonios de la antigüedad son bastante numerosos.

c) *Testimonio de la tradición.*—Los testimonios en favor de la autenticidad joánica de las dos epístolas aparecen ya a partir de la segunda mitad del siglo II. San Policarpo († 156), discípulo de Juan, parece utilizar la 2 Jn 7 [12]. San Ireneo († 202) cita dos veces la 2 Jn 7 y 11 como obra de San Juan Apóstol [13]. Clemente Alejan-

[4] 1 Pe 5,1.
[5] Flm 9.
[6] Jn 21,23.
[7] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,25,7-11. Acerca del presbítero Juan y sus relaciones con el apóstol San Juan se puede consultar P. DE AMBROGGI: Scuol Cat 69 (1930) I 301-314.389-399.
[8] Cf. 2 Jn 1 = 1 Jn 3,18; 2 Jn 4 = 1 Jn 2,14; 2 Jn 5 = 1 Jn 2,7; 2 Jn 7 = 1 Jn 4,12; 2 Jn 9 = 1 Jn 2,23; 2 Jn 11 = 1 Jn 3,10. Se puede ver un elenco más completo en J. CHAINE, o.c. p.232-235.
[9] Cf. 3 Jn 3 = 1 Jn 1,6s; 2,11; 3 Jn 1 y 11 = 1 Jn 3,6.10.18.
[10] Cf. 2 Jn 2 = Jn 5,38; 6,56; 8,31; 15,4-10; 2 Jn 4 = Jn 8,12; 12,35; 10,18; 2 Jn 5 = Jn 13,34; 2 Jn 6 = Jn 15,12; 2 Jn 12 = Jn 16,24; 3 Jn 4 = Jn 15,13; 3 Jn 11 = Jn 14,9; 3 Jn 12 = Jn 8,14.
[11] J. CHAINE, o.c. p.235.
[12] Cf. *Ad Philip.* 7,1.
[13] *Adv. haer.* 1,16.3; 3,16,8: PG 7,633.927.

drino († c.214) cita la 1 Jn 5,16, diciendo: «Juan en su epístola mayor...» [14]. Luego conocía otra u otras epístolas menores de San Juan. Orígenes († c.254) conoce las discusiones sobre la autenticidad de la 2 y 3 Jn; pero él las acepta como canónicas [15]. San Dionisio Alejandrino († 265) también las acepta [16]. Tertuliano († c.222) [17] y Prisciliano († c.385) [18] se refieren a la 2 Jn 7. San Atanasio († 373) [19], San Cirilo de Jerusalén († 386) [20], San Gregorio Nacianceno († 389) [21], San Epifanio († 403) [22], Rufino († 410) [23], San Agustín († 430) [24], consideran explícitamente la 2 y 3 Jn como obra de San Juan Apóstol.

El *Fragmento Muratoriano* (fines del s.II) habla en plural de las epístolas de San Juan: «in epistolis suis» (lín.28). Y en la línea 69 parece hablar de *dos* epístolas de Juan: «superscriptio Ioannis *duas* in catholica habentur». En el concilio de Cartago de 256 se alega la 2 Jn 10s como una autoridad canónica [25]. Los concilios de Hipona de 393 y otros dos de Cartago de 397 y de 419 colocan la 2 y 3 Jn en el canon de las Sagradas Escrituras [26]. También el códice *Claromontanus* y el *Catálogo de Mommsen* contienen las tres epístolas de San Juan [27].

Sin embargo, la aceptación de la autenticidad joánica de la 2 y 3 Jn no ha estado exenta de dudas y discusiones. Orígenes alude a las dudas sobre la autenticidad de la 2 y 3 Jn, que él no comparte [28]. Eusebio coloca las dos epístolas entre los *antilegómena*, es decir, entre los «escritos discutidos» [29]. También San Jerónimo se hace eco de las dudas críticas que en su tiempo se aducían contra la 2 y 3 Jn. Sin embargo, él utiliza la 2 y 3 Jn como canónicas y escritas por el apóstol San Juan [30]. El *Decreto gelasiano* (año 495) las atribuye a Juan el Presbítero. San Cipriano († 258), Teodoro de Mopsuestia († 428) y San Juan Crisóstomo († 407) no las utilizan. La Iglesia siríaca las aceptó bastante tardíamente en su canon. En el siglo XVI, los protestantes volvieron a resucitar las dudas sobre su autenticidad y canonicidad. Incluso en el campo católico hubo algunos, como Cayetano y sobre todo Erasmo, que se hicieron eco de esas dudas.

El 8 de abril de 1546, el concilio de Trento [31] definió la canonicidad de las dos epístolas, poniendo fin a todas las dudas de los católicos.

[14] *Stromata* 2,16,76: PG 8,1003.
[15] *In Ioannem* 5,3, apud EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25,7-10: PG 20,584.
[16] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,25,11: PG 20,700.
[17] *De carne Christi* 24; *De pudicitia* 19: PL 2,1020.
[18] *Liber Apologeticus* 1,37.
[19] *Epist.* 39: *De Paschate festo:* PG 26,1437.
[20] *Catech.* 4,36: PG 33,500.
[21] *Carm.* 1,12,37: PG 37,474.
[22] *Haer.* 76,5: PG 42,562.
[23] *Comm. in symb. apost.* 37: PL 21,374.
[24] *De doctr. christ.* 2,8: PL 34,41.
[25] PL 3,1100.
[26] EB 16-20.
[27] Cf. M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (París 1933) p.87-92.
[28] *In Ioan.* 5,3, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25,7-10.
[29] *Hist. Eccl.* 3,25,3: PG 20,269.
[30] *De vir. illustr.* 9,18: PL 23,623ss.637; *Ad Paul. Epist.* 53,8: PL 22,548.
[31] Ses.4: *Decretum de canonicis Scripturis:* EB 59s.

Ocasión y argumento de la 2 y 3 Jn

a) *Segunda epístola de San Juan.*—La segunda epístola de San Juan va dirigida a la *señora Electa* (Ἐκλεκτῇ κυρίᾳ) y *a sus hijos* (v.1). Algunos autores ven en esta señora el nombre propio de una cristiana de alto rango. Sin embargo, la mayoría de los exegetas creen con razón que la *señora Electa* designa a una iglesia del Asia Menor. Así lo insinúan ciertos indicios: el autor sagrado unas veces le habla en singular (v.4.5.13), otras en plural (v.6.8.10.12); todos los fieles aman a sus hijos (v.1); su hermana—otra iglesia local—se llama también *Electa* (v.13).

No se puede determinar cuál es la iglesia a la que se dirige San Juan. Muy probablemente era una iglesia del Asia Menor, pues parece hablar de los mismos herejes [32] que en la 1 Jn. Y el apóstol les dice que pronto irá a verlos [33]. Dicha iglesia, en su mayoría fiel, está amenazada por *seductores que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne* (v.7). El apóstol pone en guardia a los fieles contra este peligro, recomendándoles que mantengan la pureza, la práctica de la caridad fraterna y la ruptura completa de las relaciones con los seductores.

b) *División de la 2 Jn.*—La 2 Jn viene a ser como un primer esbozo o un resumen de la 1 Jn. Se podría dividir del modo siguiente:

1. Encabezamiento (v.1-3).
2. Exhortación a la caridad fraterna y a la perseverancia en la fe (v.4-11).
3. Conclusión (v.12-13).

c) *Tercera epístola de San Juan.*—Va dirigida a Gayo, hombre de confianza del apóstol y sostén de la parte fiel del rebaño de Cristo. La 3 Jn tuvo por origen un conflicto entre el apóstol y el jefe de una comunidad, llamado Diotrefes. Este se negaba a recibir a los predicadores itinerantes enviados por San Juan y llegaba hasta expulsar de la comunidad a los cristianos que los recibían. Gayo, en cambio, se ha mantenido fiel al apóstol y se ha mostrado generoso con los predicadores de Juan. Al final de la 3 Jn [34] se habla de un tal Demetrio, seguramente uno de los predicadores que probablemente tenía el encargo de reemplazar a Diotrefes en el gobierno de la comunidad o bien el de instituir a Gayo jefe de esta iglesia. Las *Constituciones apostolicae* [35] hablan de un Gayo obispo de Pérgamo y de un Demetrio obispo de Filadelfia.

La insistencia de la carta sobre la *verdad*, por la cual trabajan Gayo, Demetrio y los misioneros [36], hace pensar en las luchas doctrinales de las que nos hablan las otras dos epístolas de San Juan. La 3 Jn tal vez sea la primera de las tres cronológicamente, pues parece reflejar una situación doctrinal menos peligrosa. En efecto, la separación o alejamiento de los anticristos parece que todavía no se ha producido.

[32] 2 Jn 7.
[33] 2 Jn 12.
[34] 3 Jn 12.
[35] *Const. Apost.* 7,46: PG 1,1053.
[36] 3 Jn 3.4.8.12.

La 3 Jn es una de esas cartas de recomendación que utilizaba la propaganda misionera desde los primeros tiempos [37].

d) *División de la 3 Jn.*—Podemos dividirla en tres partes:

1. Encabezamiento (v.1-2).
2. Felicitaciones a Gayo, y condenación de Diotrefes (v.3-12).
3. Epílogo (v.13-15).

Fecha y lugar de composición

Por lo que se refiere a la fecha en que fueron escritas, nada sabemos de cierto. Sólo disponemos de ciertos indicios que tal vez sirvan para determinar algo más en concreto el tiempo de composición de estas epístolas. La 2 Jn es considerada por la mayoría de los autores como un resumen de la 1 Jn. Por eso mismo se supone que fue escrita un poco después de la 1 Jn. De la 3 Jn ya hemos dicho que cronológicamente es probable que sea la primera, por describir una situación menos peligrosa en la comunidad cristiana a la que se dirige. Los seudodoctores todavía no se han alejado de la comunidad. Por lo tanto, habría que colocarlas al final del siglo I, entre los años 95 y 100.

San Juan debió de escribir estas dos cartas en Efeso, en donde vivió los últimos años de su vida, según nos refiere la tradición. Desde aquella ciudad, San Juan dirigía y gobernaba todas las iglesias de aquella región.

Forma literaria de la 2 y 3 Jn

La 2 y 3 Jn tienen de común el ser simples billetes de circunstancias. Difieren de la 1 Jn por su brevedad y también por su forma literaria. Mientras la 1 Jn se parece un poco a una encíclica y va dirigida a varias comunidades, la 2 y 3 Jn van destinadas a una sola iglesia y tienen una forma epistolar muy marcada. En el encabezamiento se indica el nombre del que envía la carta y el de los destinatarios, con los saludos correspondientes, y se terminan por una despedida. Además, se diferencian de la 1 Jn en que no son anónimas: ambas están firmadas por el *Presbítero*, que, como dejamos dicho, designa al apóstol San Juan.

Bibliografía

Sobre los comentarios, tanto antiguos como modernos, a las tres epístolas de San Juan, se puede consultar la bibliografía de la 1 Jn. Aquí damos solamente algunos estudios generales que no hemos indicado en dicha bibliografía.

H. J. Gibbins, *The Second Epistle of St. John:* The Expositor VI 6 (1902) 228-236; Id., *The Problem of the Second Epistle of St. John:* The Expositor VI 6 (1905) 412-424; H. H. Wendt, *Die Beziehung unseres 1 Joh. auf den 2 Joh.:* ZNTW 21 (1922) 140-146; Id., *Zum 2 und 3 Joh.:* ZNTW 23 (1924) 18-27; J. Marty, *Contribution à l'étude des problèmes johanniques.*

[37] Cf. Act 18,27; 2 Cor 3,3.

Les petites épîtres II et III Jean: RevHistRel 91 (1925) 300-311; P. DE AMBROGGI, *Giovanni Apostolo e Giovanni Presbitero: una persona o due?:* ScuolCat 69 (1930) I 301-314.389-396; F. J. DÖLGER, *Domina Mater Ecclesia und die Herrin in 2 Joh.:* Antike und Christentum 5 (1936) 211-217; W. A. SCHOTWELL, *An Historical and Exegetical Study of II and III John* (Dis. South. Bapt. Seminary, 1950); R. SCHNACKENBURG, *Der Streit zwischen dem Verfasser von 3 Johannesbrief und Diotrephes, und seine... Bedeutung:* Münchener Theol. Zeitschrift 4 (1953) 18-26; H. HAENCHEN, *Neuere Lit. z. Johanbriefen. Das Problem des 2-3 Joh.:* Theologische Rev. 26 (1960) 267-291.

SEGUNDA EPISTOLA DE SAN JUAN

CAPITULO UNICO

ENCABEZAMIENTO. 1-3

El encabezamiento de la carta se adapta perfectamente al modelo usual de las epístolas cristianas. Esta 2 Jn sigue el modelo paulino, cambiando únicamente el título de apóstol por el de *Presbítero.* La epístola va dirigida a la «señora Electa» y a sus hijos, es decir, a una iglesia del Asia Menor.

1 El presbítero, a la señora Electa y a sus hijos, a los cuales amo en la verdad; y no sólo yo, sino también cuantos conocen la verdad, 2 por amor de la verdad, que mora en nosotros y con nosotros está para siempre. 3 Con vosotros sea la gracia, la misericordia y la paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, Hijo del Padre, en la verdad y en la caridad.

El autor de la 2 Jn se llama a sí mismo *el Presbítero.* El artículo indica que el que llevaba este nombre era una persona bien conocida y reverenciada por los lectores: era el Presbítero, el Anciano, por excelencia. El servirse de este seudónimo para no revelar su propio nombre es una nota que conviene perfectamente a San Juan Apóstol, que en el cuarto evangelio siempre se designa con el apelativo de «el discípulo a quien Jesús amaba». Quien dice presbítero no significa que quiera designar necesariamente un apóstol, pero tampoco lo excluye, pues San Pedro se llama a sí mismo «copresbítero» [1]. En los *Padres apostólicos,* el título πρεσβύτερος es característico para designar a los *jefes* de la comunidad. En esta designación interviene mucho menos la edad que la autoridad. De igual modo, el título de *el Presbítero* por excelencia dado al apóstol San Juan provenía más bien de su extraordinaria autoridad que de su ancianidad.

San Juan escribe *a la señora Electa y a sus hijos* (v.1). Esta dirección constituye un título de honor y de cortesía, que se encuentra en los papiros en el encabezamiento de cartas dirigidas a mujeres. En la 2 Jn este título probabilísimamente no se refiere a una persona determinada, sino que es un símbolo para designar una iglesia del Asia Menor. El significado colectivo de este apelativo se deduce del hecho de que San Juan se dirige a esta *señora* tanto en singular como en plural (v.12-13). Los hijos de esta *señora* son amados por todos aquellos que han conocido la verdad (v.1-2). El precepto que ella recibe de la caridad fraterna es el precepto dado a todos los

[1] 1 Pe 5,1.

cristianos de amarse los unos a los otros (v.5). El apóstol exhorta a los hijos de la *Electa*, es decir, a los fieles, a precaverse contra los peligros de los falsos doctores (v.7.8ss). Una hermana de la *Electa* es llamada también *la Elegida* o *Electa* (v.13). El apóstol San Pedro también llama a la iglesia romana la *Coelecta* [2].

La personificación de Jerusalén y del pueblo de Israel bajo la figura de una mujer es frecuente en los profetas [3]. También en el Apocalipsis están personificadas las siete iglesias o comunidades del Asia Menor [4]; y la Iglesia en su totalidad está personificada en la mujer vestida de sol [5].

El apóstol de la caridad comienza expresando el amor sincero que tiene a la señora *Electa* y a sus hijos: la ama en *la verdad* cristiana, en Cristo [6]. Este amor *en la verdad* sería semejante al *amor en Cristo Jesús* de San Pablo [7]. Sería un amor auténtico, un amor santo, que une entre sí a todos los hijos de Dios [8]. San Juan les quiere decir que los ama profundamente. Se trata, por consiguiente, de un amor propiamente divino, pero humanamente asimilado por el apóstol. Este ama a los fieles *en Dios* [9], y, sin embargo, es él mismo el que ama [10]. Y este amor se lo tienen todos *cuantos conocen la verdad*, es decir, todos los cristianos que han llegado a conocer a Dios con un conocimiento vital, de comunión íntima con la Verdad.

La razón profunda de este amor es *la verdad que mora en nosotros* (v.2). La verdad es considerada como un huésped, o mejor, como un principio activo que permanece en el alma, como la palabra de Dios en 1 Jn 2,14. La verdad casi personificada de que nos habla el apóstol parece identificarse—si nos atenemos a lo que dicen algunos autores—con el Espíritu Santo, que mora en nosotros [11] y es también Espíritu de verdad [12]. Sin embargo, parece más probable que *la verdad* de este versículo haya que identificarla con la doctrina de Cristo. Mientras que la verdad revelada por Jesucristo permanezca en el cristiano, éste se conservará unido a Dios.

La presencia de la verdad en el fiel, o la inhabitación del Espíritu Santo, verdad divina, en el alma del cristiano, atraerá sobre él toda clase de dones. Esos dones están resumidos en un trinomio: *gracia, misericordia* y *paz* (v.3). La gracia no es la alegría que los griegos deseaban en el saludo, sino la gracia en el sentido general de favor divino. La misericordia designa la disposición benévola de Dios hacia nosotros, pobres pecadores; e implica también el perdón divino de nuestras faltas y el auxilio que Dios otorga a los cristianos en sus necesidades espirituales y temporales. La paz no es sólo el saludo semítico, sino que supone mucho más: implica los bienes mesiánicos que Cristo nos vino a traer, especialmente el don de la reconciliación que Jesucristo nos mereció con su muerte, y que el mundo no puede dar [13]. Esta reconciliación con Dios confiere al

2 1 Pe 5,13.
3 Os 2; Is 49,22; 54; Jer 4,30; 6,2; Ez 16,23, etc.
4 Ap 2-3.
5 Ap 12.
6 Cf. J. Bonsirven, o.c. p.283.
7 Cf. Rom 16,3.7.10.
8 Cf. 1 Jn 5,1-2.
9 1 Jn 4,21-5,1.
10 C. Spicq, *Agapé* III p.309.
11 Jn 14,17; 15,26.
12 Jn 14,17; 1 Jn 5,6.
13 Jn 14,27.

cristiano una gran seguridad sobrenatural en medio de las pruebas de este mundo. La paz que Cristo nos ha traído del Padre es algo que el mundo no conoce [14].

Todos estos dones nos *vienen de Dios Padre y de Jesucristo, su Hijo*. Esta fórmula expresa claramente la consubstancialidad de las dos personas divinas. Por eso escribe muy bien San Beda: «Juan... atestigua que también de Cristo, como de Dios Padre, proviene la gracia, la misericordia y la paz, y para demostrar que es igual y coeterno al Padre, dice que cuanto puede dar el Padre puede darlo también el Hijo» [15]. Las palabras de San Juan parecen como un eco del sermón de la última cena, en que Jesús anunciaba que El y el Padre enviarían al Espíritu Santo [16]. San Juan enseña en varios lugares que el Padre envió a su Hijo al mundo para darnos la verdad y la vida [17] y para ser propiciación por nuestros pecados [18]. Los dones que el Padre comunica a los fieles por medio del Hijo crecen y se expansionan en la vida de los cristianos por el ejercicio de la fe y de la caridad: *en la verdad* y *en la caridad* [19].

Exhortación a la caridad fraterna y a la perseverancia en la fe. 4-11

4 Mucho me he alegrado al saber que tus hijos caminan en la verdad, conforme al mandato que hemos recibido del Padre. 5 Ahora te ruego, señora, no como quien escribe un precepto nuevo, sino el que desde el principio tenemos, que os améis unos a otros; 6 y ésta es la caridad, que caminemos según sus preceptos. Y el precepto es que andemos en caridad, según habéis oído desde el principio.

7 Ahora se han levantado en el mundo muchos seductores, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Este es el seductor y el anticristo. 8 Guardaos, no vayáis a perder lo que habéis trabajado, sino haced por recibir un galardón cumplido. 9 Todo el que se extravía y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios; el que permanece en la doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo. 10 Si alguno viene a vosotros y no lleva esa doctrina, no le recibáis en casa ni le saludéis, 11 pues el que le saluda comunica en sus malas obras.

El apóstol manifiesta su alegría por haber *encontrado* (εὕρηκα) [20], en Efeso o durante sus peregrinaciones apostólicas, fieles de la Iglesia a la cual escribe que *caminan en la verdad* (v.4). San Juan se regocija, porque la fidelidad de éstos le permite juzgar de toda la comunidad. No es un reproche, sino más bien una alabanza. *Caminar en la verdad* es un hebraísmo que significa vivir según los manda-

14 Jn 14,17; 16,33.
15 San Beda: PL 93,121.
16 Jn 14,26; 15,26.
17 Jn 1,17; 1 Jn 5,12.
18 1 Jn 2,2.
19 Cf. I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de la vérité:* Studia Evangelica p.285.
20 Nácar-Colunga traduce: *al saber que* (liter. es: *encontré*).

mientos[21]. Esos cristianos conforman su conducta a la doctrina evangélica y *al mandato que hemos recibido del Padre* (v.4)[22], que comporta la creencia en Jesucristo y la práctica de la caridad fraterna.

El precepto de la caridad fraterna no es recomendado como una cosa nueva, sino como un recuerdo de la catequesis tradicional (v.5). Es el gran mandamiento que ellos han recibido desde el principio de su iniciación en la religión cristiana. Las expresiones que emplea San Juan y la doctrina son las mismas que encontramos en 1 Jn 2,7. Después de hablar en general de caminar según los preceptos del Señor, el apóstol los resume todos en el gran precepto de la caridad (v.6). El amor se prueba con la observancia de los preceptos. La expresión *y ésta es la caridad* puede referirse al versículo precedente y a 1 Jn 5,2, en cuyo caso la caridad es el amor del prójimo. En cambio, si tenemos presente su semejanza con 1 Jn 5,3, parece más bien referirse al amor del cristiano hacia Dios. Tal vez se refiera a ambos, y quiera designar de un modo general la esencia del amor, la participación de la caridad misma de Dios[23], propia de todos sus hijos, y que constituye el alma misma de la vida cristiana[24].

«Si el amor auténtico y religioso se manifiesta en la fidelidad al conjunto de los preceptos del Señor, existe un mandamiento excepcional, esencial, predominante, al cual todos los demás se refieren, el de amar a su prójimo... San Juan repite la enseñanza de su primera epístola: es sobre todo amando a sus hermanos como se prueba el amor que profesamos a Dios, y en primer lugar que somos sus hijos»[25].

Lo que hace más urgente la exhortación a la caridad es la presencia de *seductores* en la comunidad cristiana. Estos negaban que Jesucristo fuese el verdadero Hijo de Dios, encarnado y muerto por los hombres (v.7)[26]. Negando la encarnación, desconocían el amor que Dios había manifestado a los hombres. Amor que es la fuente y el modelo del que nosotros hemos de profesar a nuestros hermanos[27]. San Juan considera la caridad como inseparable de la verdadera fe. Los herejes son los mismos ya denunciados en 1 Jn y que allí llamaba *seudoprofetas*[28]. Sin embargo, el apóstol en su primera epístola consideraba la encarnación como un hecho acaecido en el pasado[29]; en cambio, en esta segunda epístola la considera como actual y permanente: la unión del Verbo con la naturaleza humana es un

21 Cf. 1 Jn 1,6-7; 2,6-11.
22 Cf. Jn 10,18; 12,49; 14,31; 15,10. No se trata de un precepto dado individualmente en forma de inspiraciones interiores, sino de un mandamiento inculcado externamente a todos los cristianos.
23 1 Jn 4,7; Jn 17,26.
24 Jn 17,26. Cf. C. Spicq, o.c. p.310. Los críticos discuten sobre la frase ἐν αὐτῇ del final del v.6. Para unos se refiere al precepto. Y la traducción sería: «Este es el precepto, que caminéis en él» (Vulgata, Brooke, Büchsel, De Ambroggi). Charue adopta la lección más fácil de BLP: καθώς... ἵνα ἐν αὐτῇ...: «Tal es el mandamiento, que, así como habéis aprendido desde el comienzo, marchéis por él». El sentido es excelente, pero el texto no es seguro. Parece mejor referirse ἐν αὐτῇ = «en él», al amor, pues estos versículos tratan del amor: «Este es el precepto..., que caminéis en el amor».
25 C. Spicq, o.c. p.311.
26 Cf. 1 Jn 4,2.
27 Cf. 1 Jn 4,7.9ss.
28 1 Jn 4,1.
29 1 Jn 4,2.

hecho que permanece[30]. Los falsos doctores constituyen colectivamente el anticristo: *Este es el seductor y el anticristo*, que ya desde ahora ejercita su influjo satánico sobre el mundo. El artículo delante de *seductor* y de *anticristo* indica que se trata de un personaje conocido. En 1 Jn 2,18 llamaba a los seudoprofetas *anticristos*. Estos seducían lo mismo que el anticristo de 2 Jn, pues ambos representan un mismo personaje escatológico, que ya está actuando entre los hombres por medio de sus secuaces.

El error es tan engañoso, que el apóstol exhorta a los fieles[31] a mantenerse en guardia para no dejarse arrastrar por él. Porque en caso contrario perderían lo que han ganado con tanto trabajo (v.8). La vida del cristiano supone trabajo y renuncia, que delante de Dios le merecerán un gran galardón[32]. Los cristianos que permanezcan fieles hasta el final en la fe recibida de los apóstoles y no sacrifiquen absolutamente nada de ella, obtendrán una recompensa plena. Por el contrario, el que se deja llevar por el error habrá trabajado en vano[33]. El *galardón cumplido* es la vida eterna, que Dios ha prometido a los que le sean fieles[34]. Si la vida eterna es llamada *galardón*, *recompensa*, *salario*, esto quiere significar que los justos, por medio de las obras buenas hechas en gracia, la pueden realmente merecer.

Ante todo, es necesario permanecer en la doctrina tradicional, es decir, en la enseñanza dada por los apóstoles. Cuando se pretende poseer—como hacían los seudoprofetas—una revelación más perfecta, una gnosis más sublime, con el propósito de apartarse de la enseñanza de la Iglesia, se demuestra que no se tiene a Dios, que no se permanece en la comunión vital con Dios. La *doctrina de Cristo* (v.9) es la que Jesús predicó y confió a sus apóstoles[35], o también la doctrina referente a Cristo, es decir, la que reconoce en Cristo al Hijo de Dios[36]. En el cuarto evangelio, San Juan presenta a Cristo hablando de su doctrina[37], y a Caifás preguntando a Jesús por su doctrina[38]. *El que*, por el contrario, *permanece en la doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo;* o sea, está en comunión vital con el Padre y el Hijo[39]. Con esta afirmación, San Juan quiere enseñar e inculcar que la comunión vital con Dios sólo se alcanza por el Hijo[40].

En aplicación de la advertencia dada en el v.8, el apóstol establece una regla de conducta: cuando algún predicador viene a casa de algún fiel y no confiesa que Jesús es el Hijo de Dios encarnado y muerto por los hombres, San Juan manda al cristiano *no recibirlo en casa ni saludarlo* (v.10-11). Estas severas palabras del apóstol hay que entenderlas a la luz del ambiente oriental. Entre los orientales, el saludo no era un simple signo de urbanidad, al estilo moderno, sino que era una señal de simpatía, de solidaridad y de familiaridad. La hospitalidad tampoco era un simple acto de cortesía o un medio de

30 El participio presente ἐρχόμενον — «que viene», indica que San Juan considera la encarnación de Cristo como presente y actuando en la Iglesia y en los cristianos.
31 El plural indica que el apóstol se dirige a la comunidad.
32 Mt 12,49; Jn 4,36.
33 Gál 3,4; 1 Cor 15,2; cf. Mt 10,42; Mc 9,41.
34 Cf. Jn 6,27; 1 Jn 2,25.
35 Jn 7,16; 18,19; 1 Jn 2,22.
36 A. Charue, o.c. p.558.
37 Jn 7,16.
38 Jn 18,19.
39 Cf. 1 Jn 2,22s; 4,2s.
40 Cf. 1 Jn 2,23; 5,12.

lucro, como sucede hoy día, sino un deber sagrado, un acto de caridad [41], una verdadera demostración de solidaridad para con el huésped. Sin embargo, en nuestro caso, una tal demostración de simpatía y de solidaridad para con los falsos doctores constituía un grave peligro para la fe. El contacto con ellos podía ser motivo de seducción para los fieles. La prohibición de tener contacto con los herejes y con los falsos hermanos es bastante común en la Iglesia primitiva [42]. El mismo San Juan rehuía todo contacto con los herejes. San Ireneo [43] narra cómo el apóstol puso en práctica dicha advertencia al encontrarse una vez con Cerinto: «Juan, el discípulo del Señor, habiendo entrado en el baño en Efeso y habiendo visto allí a Cerinto, diose prisa a salir de allí sin bañarse, diciendo: Huyamos, no sea que el baño se hunda por encontrarse en él Cerinto, el enemigo de la verdad. Y el mismo Policarpo, encontrándose un día con Marción, éste le preguntó: ¿No me reconoces? Y el Santo le respondió: Reconozco en ti al primogénito de Satanás». San Ignacio de Antioquía también aconseja a los cristianos huir el contacto con los falsos maestros [44].

El que recibe y *saluda* a los herejes—en el sentido indicado más arriba—se hace cómplice de sus malas obras. Se *solidariza* (κοινωνεῖ) con los males de otro, *comunica* en sus perversas obras (v.11). De ahí que el apóstol se esfuerce por librar a los cristianos del peligro de contaminación que les amenazaba.

Lo que San Juan dice de los herejes podemos extenderlo a los malos amigos, a los libros y periódicos que constituyen un peligro para la fe y para las buenas costumbres [45].

Conclusión. 12-13

12 Mucho más tendría que escribiros, pero no he querido hacerlo con papel y tinta, porque espero ir a vosotros y hablaros cara a cara, para que sea cumplido nuestro gozo. 13 Te saludan los hijos de tu hermana Electa.

El apóstol explica por qué no les escribe más, aunque tendría muchas más cosas que decirles. Pero las deja para su próxima visita, en que les podrá ver y decírselas de viva voz (v.12). Su visita les proporcionará mayor alegría que una larga carta. El encuentro del apóstol con sus fieles será motivo de gozo recíproco. San Pablo también deseaba ver a los romanos «para consolarse con ellos por la mutua comunicación de nuestra común fe» [46].

San Juan concluye la carta enviando saludos a la señora *Electa* de parte *de los hijos de su hermana*, llamada también *Electa* (v.13). Los hijos representan los miembros de la iglesia—la *Electa*, madre de esos fieles—desde donde escribía el apóstol, probablemente Efeso. Si San Juan no manda su saludo personal, es porque él mismo se incluye entre los miembros de la iglesia.

41 Cf. Rom 12,13; 1 Tim 5,10; Heb 13,1-2; 1 Pe 4,9.
42 Cf. Jds 23.
43 *Adv. haer.* 3,3,4: PG 7,853.
44 San Ignacio Ant., *Ad Eph.* 7,1; 8,1; 9,1; *Ad Smirn.* 4,1; 5,1; 7,2.
45 De Ambroggi, o.c. p.283.
46 Rom 1,12.

TERCERA EPISTOLA DE SAN JUAN

CAPITULO UNICO

Encabezamiento. 1-2

1 El presbítero, al amado Gayo, a quien amo en la verdad. 2 Carísimo, deseo que en todo prosperes y goces de buena salud, así como prospera tu alma.

A diferencia de la 1 y 2 Jn, la tercera carta de San Juan muestra un carácter totalmente personal. La dirección es la más breve de todas las epístolas del Nuevo Testamento y la que más se asemeja a la de las cartas privadas de época greco-romana llegadas hasta nosotros. Contiene únicamente el nombre del que escribe y el del destinatario. Como en la 2 Jn, la epístola comienza con el título de *el presbítero*, autodesignación del apóstol Juan, y va dirigida *al amado Gayo*. No sabemos quién era ese Gayo, porque el nombre era muy común en el ambiente greco-romano de aquella época [1]. En el Nuevo Testamento aparecen tres o cuatro personajes con ese nombre [2]. Sin embargo, el Gayo de la 3 Jn parece que no se puede identificar con ninguno de ellos. Probablemente era un laico rico perteneciente a una iglesia del Asia Menor a la que San Juan ya había dirigido otra carta (v.9). Esta carta tal vez haya que identificarla con la 2 Jn. Gayo había permanecido fiel al apóstol (v.3), sin dejarse impresionar por la actitud del ambicioso obispo local, Diotrefes (v.9-10). Había dado generosa hospitalidad a los misioneros itinerantes enviados por San Juan (v.5-7) Su fidelidad y generosa conducta le merecieron que el apóstol le escogiese para transmitir a sus amigos fieles sus órdenes, aunque no debía ocupar ningún cargo eclesiástico. San Juan lo llama cuatro veces—en una carta tan corta—*amado* (ἀγαπητός). El amor del apóstol se funda en motivos de orden sobrenatural. *Amaba* a Gayo *en la verdad* (v.1), es decir, en Cristo. Este amor le lleva a interesarse vivamente por su salud y prosperidad (v.2). Le desea que su situación material y física sea tan próspera como su situación espiritual. Esto no quiere decir que Gayo estuviese enfermo. Se trata únicamente de una fórmula epistolar frecuente en los papiros de aquella época, que expresa el deseo de que le vaya bien a uno en sentido general.

1 Cf. Rom 16,23.
2 Cf. Act 19,29; 20,4; 1 Cor 1,14; Rom 16,23.

Elogio de Gayo y condenación de Diotrefes. 3-12

3 Mucho me alegraré con la venida de los hermanos y con el
testimonio de tu verdad, es decir, de cómo andas en la verdad.
4 No hay para mí mayor alegría que oír de mis hijos que andan
en la verdad. 5 Carísimo, bien haces en todo lo que practicas con
los hermanos y aun con los peregrinos; 6 ellos hicieron el elogio
de tu caridad en presencia de la iglesia. Muy bien harás en
proveerlos para su viaje de manera digna de Dios, 7 pues por
el nombre partieron sin recibir nada de los gentiles. 8 Por tanto,
debemos nosotros acogerlos para ser cooperadores de la verdad,
9 He escrito a la iglesia; pero Diotrefes, que ambiciona la
primacía entre ellos, no nos recibe. 10 Por esto, si voy allá, le
recordaré las malas obras que hace, diciendo desvergonzada-
mente contra nosotros cosas falsas. No contento con esto, no
recibe a los hermanos, y a los que quieren recibirlos se lo prohí-
be y los echa de la iglesia.
11 Carísimo, no imites lo malo, sino lo bueno. El que obra el
bien, es de Dios; el que obra el mal, no ha visto a Dios. 12 De
Demetrio todos dan testimonio, y lo da la misma verdad, y nos-
otros mismos damos testimonio, y tú sabes que nuestro testi-
monio es verdadero.

La fe de Gayo era viva, operosa, acompañada de la práctica de la virtud de la caridad. Su generosidad había sido proclamada ante el apóstol por los misioneros itinerantes, que habían pasado predicando por la comunidad a la que pertenecía Gayo (v.3). Habían narrado al apóstol que Gayo *andaba en la verdad.* Expresión que significa que Gayo posee la verdadera doctrina y la realiza en su vida. El cristiano camina en la verdad cuando profesa la doctrina ortodoxa y practica la caridad. El apóstol ha experimentado una gran alegría al oír tales noticias, pues no hay para un padre mayor alegría que oír de sus hijos que caminan en la verdad (v.4). San Juan emplea la expresión *hijos* para designar a todos los cristianos de las iglesias a las cuales se dirige [3]. También San Pablo llamaba a Onésimo su hijo, porque lo había engendrado en la fe y tal vez lo había bautizado [4].

San Juan elogia la conducta de Gayo para con los hermanos itinerantes y forasteros (v.5). Porque, a pesar de ser desconocidos para él y de no pertenecer a su iglesia, sin embargo, los ha tratado con suma caridad y generosidad. Su proceder contrasta con el egoísmo y la poca generosidad de Diotrefes. Su comportamiento es un bello testimonio de la hospitalidad cristiana primitiva [4b].

Los misioneros han dado públicamente testimonio de la caridad de Gayo *en presencia de la iglesia* (v.6), o sea, durante una reunión de la comunidad, en la cual habían dado cuenta de su peregrinación apostólica, como hacían Bernabé y Pablo [5]. Los misioneros itinerantes

[3] Cf. 1 Jn 2,1.12.28; 3,7-18; 4,4; 5,21; 2 Jn 1,4.
[4] Flm 10; cf. 1 Cor 4,15.
[4b] Para los cristianos era necesario hospedarse entre sus hermanos, como ha demostrado T. KLEBERG, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine* (Upsala 1957). Cf. C. W. FIREBAUGH, *The Inns of Greece and Rome* (Chicago 1928).
[5] Act 14,27; 15,4; 21,18s. El término ἐκκλησία empleado aquí por San Juan conserva su sentido etimológico de asamblea, reunión (1 Cor 14,19; Heb 2,12). San Juan la emplea sola-

han visto que la generosidad de Gayo para con ellos procedía del amor divino que ardía en su alma. Gayo caminaba por la vía de la verdad porque su conducta manifestaba una verdadera caridad [6]. El amor se manifiesta con las obras. Y Gayo había atendido con premura y desvelo a los misioneros, dándoles alimentos, albergue y todo lo necesario para el viaje.

Después de elogiarlo, San Juan pide a Gayo que continúe ejerciendo su generosa caridad. De nuevo los hermanos van a pasar por el lugar donde habita Gayo, y el apóstol le pide que atienda a las necesidades de los viajeros y les provea de víveres para el viaje [7]. Los obreros evangélicos tienen derecho a su salario, como lo proclama el mismo Cristo [8], lo recuerda San Pablo [9] y la Iglesia primitiva lo exigía de sus fieles [10].

En el v.7 San Juan explica por qué ha de proveer generosamente a los misioneros. Los hermanos *partieron por el nombre sin recibir nada de los gentiles.* La expresión, un tanto misteriosa: *partieron, salieron por el nombre,* hay que entenderla a la luz de la costumbre judaica de no pronunciar el nombre sagrado de Dios. Llevados de la suma reverencia que profesaban al nombre de Yahvé, lo sustituían con otra expresión como el *nombre,* el cielo, la gloria, etc. Para los cristianos, *el nombre* no designa únicamente a Dios, sino también, y de una manera especial, a Dios hecho hombre, a Jesucristo, Hijo de Dios [11]. En el Nuevo Testamento, el nombre de Jesús está por encima de todo nombre [12], y los apóstoles llegan hasta sufrir azotes por amor de este nombre [13]. En la segunda generación cristiana, los misioneros salían también, a imitación de los apóstoles, a predicar la palabra de Dios. Y debían ser recibidos como el Señor, pues eran enviados de los apóstoles y de las iglesias. Esos misioneros viajaban sin aceptar nada de los paganos, cumpliendo a la letra la recomendación del Señor: «Gratis lo recibisteis, dadlo gratis» [14]. También San Pablo y los demás apóstoles cumplían el mandato del Señor, no exigiendo nada por su predicación [15]. Así podían anunciar más libremente y sin sospecha de lucro la palabra de Dios.

Por eso, San Juan, hablando en nombre de toda la Iglesia, se coloca él mismo entre los que tienen la obligación de acoger a los predicadores de la verdad: *Debemos nosotros acogerlos para ser cooperadores de la verdad* (v.8). El deber de predicar el Evangelio obliga a todos los cristianos. Por consiguiente, los que no puedan

mente en su tercera epístola (v.6.9.10) y en el Apocalipsis. También San Pablo emplea con frecuencia el término ἐκκλησία para designar a una comunidad local. Cf. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937).
[6] Cf. 2 Jn 1; 3 Jn 1.3.
[7] Cf. Act 15,3; 1 Cor 16,6.11; 2 Cor 1,16; Tit 3,13.
[8] Lc 10,7-8.
[9] 1 Cor 9,5-18; 1 Tim 5,18.
[10] *Didajé* 11,6; 13,1-14.
[11] Cf. 1 Jn 2,12; Sant 2,7.
[12] Fil 2,9.
[13] Act 5,41.
[14] Mt 10,8.
[15] 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; 1 Cor 9,15-18; 2 Cor 11,9; 12,14. Cf. *Didajé* 11,6.

cumplir ese deber personalmente han de ayudar al misionero en sus necesidades especialmente materiales. En todas las épocas, los verdaderos cristianos han sentido la necesidad de la cooperación misionera, como se puede ver en nuestros días por las publicaciones anuales de Propaganda Fide y de los institutos misioneros [16]. Jesucristo había prometido recompensas especiales a los que acojan y ayuden a sus enviados [17].

En la iglesia a la que pertenecía Gayo hay una gran sombra, que parece oscurecer un tanto los actos virtuosos de Gayo y de los demás fieles. Diotrefes, el obispo de aquella iglesia, no cumple con los deberes de caridad y hospitalidad para con los misioneros itinerantes. Debía de ser un hombre ambicioso, muy pagado de su autoridad y que no hacía caso de las advertencias del apóstol, pues éste le había escrito ya una carta, que no había hecho efecto alguno sobre el jefe de la comunidad. Hay bastantes autores que piensan que la carta aludida era la 2 Jn [18]. Otros, por el contrario, creen que la carta a la cual se refiere el apóstol contendría reproches contra el jefe de la comunidad cristiana. Sería parecida a las que se leen en el Apocalipsis (2-3), si es que no era una de ellas [19]. De Diotrefes sólo sabemos lo que nos dice San Juan. Era un hombre que *ambicionaba el primer puesto* entre los miembros de la iglesia. El apóstol le debió de escribir para recomendarle los misioneros, pero no había hecho caso alguno de la carta. Diotrefes se debía de oponer a mantener los misioneros ambulantes enviados por San Juan (v.9). Además, llegaba hasta prohibir que se les diese hospitalidad; siendo la hospitalidad una cualidad requerida para llegar a ser obispo [20]. Y llevó su oposición hasta arrojar de la iglesia a los que, como Gayo, los recibían en su casa. Se trata, por consiguiente, de un pastor ambicioso y egoísta, que se oponía al anciano apóstol, el cual le amenaza con una pública amonestación si le obliga a trasladarse allá. El apóstol no cede ante la rebelión de un subordinado. Si es necesario, irá en persona para denunciar ante la comunidad las malas obras y palabras de Diotrefes e imponer las sanciones convenientes (v.10). Parece que dicho personaje intrigaba, *escarnecía* (φλυαρεῖν) al apóstol San Juan, hablando en contra de él a causa de su manera de proceder en los problemas misionales. No contento con esto, se negó a recibir y ayudar a los misioneros, a lo que estaba obligado por su puesto de obispo. Se oponía de este modo al mandato del Señor de «amarse los unos a los otros» [21]. E incluso impidió la práctica de la hospitalidad a otros cristianos que deseaban recibir a los misioneros en sus casas. Y a los que, a pesar de todo, los recibieron, los expulsó de la iglesia. Este acto

[16] Cf. J. SCHMIDLIN, *Storia delle missioni cattoliche*, trad. italiana (Milán 1943).
[17] Mt 10,40.42; Act 20,35.
[18] Cf. B. BRESKY, *Das Verhältnis des zweiten Johannesbriefes zum dritten* (Münster 1906); H. WENDT, *Zum zweiten und dritten Johannesbriefes:* ZNTW 23 (1924) 18-27; DE AMBROGGI, o.c. p.287. También hay otros autores, como Meinertz, Cornely-Merk, Höpfl-Gut, que piensan lo mismo.
[19] Cf. A. CHARUE, o.c. p.563s; J. CHAINE, o.c. p.255s.
[20] Cf. 1 Tim 3,2; Tit 1,8.
[21] Jn 13,34-35; cf. 1 Jn 2,9; 3,11; 4,11; 2 Jn 5.

de echarlos de la iglesia no parece implicar una excomunión en sentido moderno, sino que posiblemente les impedía la asistencia a las reuniones y asambleas de la comunidad.

Un tal ejemplo podía producir mucho daño viniendo del jefe de una comunidad. Por eso, San Juan exhorta a Gayo y a todos los buenos cristianos a seguir lo bueno y a no imitar lo malo, aunque sea practicado por alguien que tenga autoridad. Porque *el que obra el bien es de Dios*, es decir, posee en sí un germen divino, la gracia, y después la vida eterna. En cambio, *el que obra el mal no ha visto a Dios* (v.11), no lo ha conocido [22], no vive en comunión vital con El [23]. Los árboles se conocen por sus frutos; y del mismo modo los hijos de Dios y los del demonio se reconocen por sus obras buenas o malas [24]. Estas mismas ideas teológico-morales se encuentran en la 1 Jn [25].

En contraste con la imagen sombría de Diotrefes aparece la simpática figura de *Demetrio*, que debía de ser uno de los misioneros itinerantes, tal vez el jefe de todo un grupo, o bien el portador de la carta. De todas formas era un hombre de confianza del apóstol, como se ve por las alabanzas que le dedica. San Juan dice a Gayo que de Demetrio todos dan buen testimonio, y *lo da la misma verdad* (v.12), es decir, Dios, que se ha manifestado en Jesucristo, y el Espíritu Santo, mediante sus carismas. Otros autores, como J. Chaine [26], creen que *verdad* aquí es la conformidad de la vida con los mandamientos y la doctrina de Cristo. La verdad atestigua en favor de Demetrio en el sentido de que basta contemplar su conducta intachable para ver que marcha por el buen camino. Como confirmación de los testimonios anteriores, San Juan añade el suyo propio. El apóstol predilecto gusta de apelar a la veracidad de su testimonio en los momentos más importantes de sus escritos [27]. El testimonio del viejo apóstol debía de ser de gran peso en toda la Iglesia.

Epílogo. 13-15

13 Muchas cosas tendría que escribirte, pero no quiero hacerlo con tinta y cálamo; 14 espero verte pronto, y hablaremos cara a cara. 15 La paz sea contigo. Los amigos te saludan. Saluda a los amigos en particular.

La conclusión de esta epístola es muy parecida a la de la 2 Jn, lo que indica que ambas salieron de la misma mano. El apóstol afirma que muchas cosas tendrá todavía que decirle, pero como espera ver a Gayo muy pronto, entonces podrán tratar los asuntos ampliamente (v.13-14). El viaje al que alude el apóstol no sabemos si fue un viaje especial para reducir al rebelde Diotrefes o bien un viaje misionero por diversas iglesias del Asia Menor.

A la manera oriental, San Juan le desea la *paz*, pero una paz que implica un don que el mundo no puede dar y que proviene de

[22] Cf. 1 Jn 3,6.
[23] Cf. 1 Jn 3,10; 4,4; 5,19.
[24] Mt 7,17-18; Lc 3,9; 6,44.
[25] 1 Jn 2,3.29; 3,1-10; 4,6-10; 5,19.
[26] O.c. q.259.
[27] Cf. Jn 19,35; 21,24.

la amistad y comunión con Dios [28]. La expresión *la paz sea contigo* era el saludo propio de los judíos. Aquí, sin embargo, está ya lleno de un profundo significado cristiano. Jesucristo resucitado también saludaba a sus discípulos con la paz [29]. Y en la última cena, al despedirse de sus discípulos en el cenáculo, les decía: «La paz os dejo, mi paz os doy» [30].

Como la carta no va dirigida a una comunidad, los saludos son personales. Gayo es encargado de transmitir los saludos del apóstol a los que reconocen su autoridad. Diotrefes no le hubiera permitido dirigirse a toda la comunidad en nombre de Juan, ni siquiera leer su carta en presencia de la iglesia reunida. Por eso, le ruega que salude a todos los *amigos* nominalmente, *en particular*.

[28] Jn 14,27; 20,19.21.26; 2 Jn 3.
[29] Jn 20,19-26.
[30] Jn 14,27.

EPISTOLA DE SAN JUDAS

INTRODUCCION

Personalidad del autor

El autor de esta epístola se presenta a sí mismo como Judas, siervo de Jesucristo, *hermano de Santiago* (v.1). El nombre solo de Judas no permite una identificación precisa, pues hay varios personajes de la Iglesia primitiva que tenían este nombre [1]. En cambio, la expresión *hermano de Santiago* nos hace pensar inmediatamente en Judas pariente del Señor, lo mismo que su hermano Santiago, obispo de Jerusalén [2]. El que aluda a Santiago, sin más explicaciones, para presentarse a sus lectores, indica que dicho Santiago era bien conocido de las comunidades. Este no podía ser otro que Santiago, obispo de Jerusalén y «hermano del Señor». San Pablo nos habla de él [3] como de la personalidad más representativa de la iglesia de Jerusalén.

Judas, el autor de esta epístola, ¿fue apóstol? Así lo cree la tradición antigua [4], aunque no unánimemente, la cual lo identifica con el apóstol Judas Tadeo. Se apoya en los textos de Mc 3,18 y Mt 10,3, en donde «Santiago, el de Alfeo, y Tadeo» van juntos. Lucas, en cambio, designa a Judas apóstol con la expresión Ἰούδας Ἰακώβου [5], dándole el sentido de «Judas hermano de Santiago». Sin embargo, en el Nuevo Testamento, cuando se trata de parentesco expresado por un genitivo después de un nombre, se quiere designar una relación no de fraternidad, sino de paternidad. Judas en el Evangelio, es hijo de Santiago; por lo tanto, un individuo distinto de nuestro Judas, *hermano* de Santiago. Por consiguiente, Judas autor de nuestra epístola y hermano de Santiago es probable que no sea apóstol, como el mismo Santiago [6].

Los «hermanos del Señor» parece que no eran apóstoles, pues siempre son distinguidos, tanto en los Evangelios [7] como en los Hechos [8], de los Apóstoles. Además, en la literatura patrística se dan fluctuaciones y dudas acerca de la identificación de Judas, principalmente en algunos escritores de la iglesia antioquena [9]. Por otra parte, la misma epístola de Judas no dice que su autor formase parte de los Doce. Todo lo contrario, parece distinguirlo del grupo apostólico, cuya enseñanza coloca en el pasado (Jds 17). Sin embargo, aunque no

[1] Cf. Mc 3,19; 6,3; Act 1,13; 15,22.
[2] Cf. Mc 6,3.
[3] Gál 2,9.
[4] ORÍGENES, *Ad Rom.* 5,1: PG 14,1016; *De principiis* III 2,1: PG 11,303; TERTULIANO, *De cultu fem.* 1,3: PL 1,1308.
[5] Lc 6,16; Act 1,13.
[6] Cf. *Introd. a la epístola de Santiago* p.7ss.
[7] Mt 12,46-50; Mc 3,31-35.
[8] Act 1,14; cf. 1 Cor 9,5.
[9] Cf. RSR (1939) 335-351.

fuera apóstol, su parentesco con Jesucristo le aseguraba una altísima consideración en la Iglesia naciente.

Según una tradición antigua, dos nietos de Judas que eran simples labradores fueron llevados a juicio durante la persecución de Domiciano [10]. La tradición le hace predicar primero en Palestina, después en Siria, Mesopotamia, Persia, Arabia. Habría muerto en Edesa [11].

Autenticidad y canonicidad de la epístola

La utilización de la epístola en los primeros siglos es un tanto incierta, pues los testimonios que se han querido encontrar en los escritores del siglo II no son bastante claros. Si se admite la prioridad de la epístola de Judas sobre la 2 Pe y la dependencia de ésta respecto de aquélla, habría que admitir que la 2 Pe es el primer testimonio en favor de San Judas. El *Fragmento Muratoriano* (fin del s.II) coloca la epístola de Judas entre los escritos canónicos [12]. En el siglo III tenemos a Tertuliano, que cita la epístola «del apóstol Judas», considerándola como canónica [13]. Clemente Alejandrino escribió un comentario a la epístola de Judas [14]. Orígenes atribuye la epístola a Judas apóstol, la admite en el canon y la cita con frecuencia [15]. Después, muchos otros Padres, como San Atanasio, Dídimo, San Cirilo de Jerusalén, San Agustín, San Jerónimo, San Epifanio, la consideran como canónica.

Sin embargo, hay otros escritores de esta época que rechazan su autenticidad. La objeción más grave contra su autenticidad era la cita que hace la epístola del *Libro de Henoc* (Jds 14-15 = *Henoc* 1,9), como nos lo dice expresamente San Jerónimo: «Iudas, frater Iacobi, parvam quae de septem catholicis est epistolam reliquit; et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reiicitur; tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit, et inter sanctas Scripturas computatur» [16]. Eusebio de Cesarea la coloca entre los *antilegómena*, es decir, entre los escritos discutidos [17].

A pesar de estas fluctuaciones, en el siglo IV y V se multiplican los testimonios en favor de la autenticidad de la epístola. La carta de Judas se encuentra también en todos los catálogos de los concilios y cánones (excepto el *Mommsenianus)*, y será admitida por todos hasta los tiempos del protestantismo, en que vuelven a surgir las dudas. El concilio de Trento, teniendo en cuenta la tradición, definió su canonicidad [18].

Destinatarios

El encabezamiento de la epístola: *a los amados en Dios Padre, llamados y conservados en Jesucristo* [19], es de lo más genérico y nada

[10] Cf. Hegesipo, citado por EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,19-20:PG 20,252-3.
[11] NICÉFORO, *Hist. Eccl.* 2,40: PG 145,863; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 1,13: PG 20,124.
[12] Cf. EB 6.
[13] Cf. *De cultu fem.* 1,3: PL 1,1308.
[14] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,14: PG 20,549.
[15] *Comm. in Mt.* 10,17: PG 13,877; *In Ios. homil.* 7,1: PG 12,857.
[16] *De viris illustr.* 4: PL 23,613ss.
[17] *Hist. Eccl.* 3,25: PG 20,269.
[18] Ses.4 (8 abril 1546) *Decretum de canonicis Scripturis:* EB 59.
[19] Jd 1.

nos dice sobre quiénes eran esos destinatarios. Algunos autores [20] han pensado que se trataba de una epístola dirigida a toda la Iglesia. Sin embargo, el tenor del escrito indica que el autor mira a una situación bien precisa, que no puede convenir a todas las comunidades. Los falsos doctores no se encontraban en todas las iglesias; el tenor de los v.17-18 se ve que hace referencia a un grupo bien determinado.

La mayoría de los autores creen que la carta fue dirigida a convertidos judío-cristianos, como parece insinuarlo el uso intensivo del Antiguo Testamento y las alusiones a tradiciones judías extrabíblicas. También la referencia a Santiago se comprendería mejor en una carta dirigida a iglesias especialmente influenciadas por el obispo de Jerusalén. Una comunidad judío-cristiana de la región de Antioquía se adaptaría perfectamente a la índole de la epístola [21]. Otros autores, Wikenhauser, Holzmeister, Chaine, Leconte, Cantinat, sin embargo, piensan que la epístola fue dirigida a cristianos convertidos del paganismo, sin que se pueda precisar la iglesia a la que pertenecían. El antinomismo y los vicios impuros que tratan de introducir los falsos doctores se comprenderían mucho mejor si se tratase de cristianos provenientes del paganismo. Un ambiente judío, por el hecho de ser más rígido, hubiera sido impermeable a tales infiltraciones. Además, parece que a los lectores a los cuales se dirigía les interesaban poco las vicisitudes de la nación judía, pues nada dice de la caída de Jerusalén del año 70.

Fecha y lugar de composición

Muchos autores sostienen que Judas escribió su epístola antes del año 70. Su estilo tiene color semítico; sus citas de los apócrifos judíos probarían que se dirigía a los judíos. Por otra parte, si hubiera escrito después del año 70, no hubiera dejado de aludir a la ruina de Jerusalén. No obstante, hay que procurar no exagerar el alcance de estos indicios. El estilo semitizante y las citas de la literatura rabínica y apócrifos suponen únicamente que Judas había recibido una educación judía. Que no diga nada sobre la ruina de Jerusalén se explicaría bien si se admite que Judas se dirige a cristianos venidos del paganismo, los cuales se interesarían poco de lo acaecido a los judíos.

La carta supone ya un tanto lejana la predicación de los apóstoles (v.17). El hecho de que la epístola coloque en el pasado las predicciones de los apóstoles relativas a la venida de los herejes [22] se explicaría perfectamente colocando su composición después del año 70, es decir, entre el 70 y el 80, cuando los apóstoles ya habían muerto. Creemos, por lo tanto, probable que la epístola de Judas, en la cual se inspira la 2 Pe, fue compuesta en los últimos años de

[20] Ermoni (DB III col.1808) y Calmes.
[21] Cf. Act 11,22ss; 15,1ss. Ver A. CHARUE, o.c. p.567.
[22] Jds 18.19.

la edad apostólica, entre el 70 y el 80[23]. El lugar de composición de la epístola nos es desconocido. Judas debía de estar bastante lejos del país de los destinatarios, puesto que nada dice de que les irá a visitar.

Ocasión y finalidad de la epístola

El motivo que indujo a San Judas a escribir esta carta fue la nefanda actividad de los falsos doctores, los cuales comenzaron a esparcir doctrinas contrarias a la fe. Judas quiere prevenir a los fieles para que no se dejen seducir por los falsos doctores y los exhorta a conservar intacta la fe recibida. Los adversarios combatidos por Judas parecen ser los mismos que los de la 2 Pe.

Los errores combatidos en la epístola de Judas son semejantes a los combatidos en la 2 Pe. Lo que más ha escandalizado a los cristianos son los vicios impúdicos de los falsos doctores (v.4.8.11.13). También les ha causado muy mala impresión el interés por el dinero y la glotonería que manifiestan (v.11.12.16). Por otra parte, reniegan de Cristo (v.4), desconocen su soberanía (v.8), tratan los seres superiores con poca reverencia (v.8b.10).

Doctrina

Orígenes dice a propósito de nuestra epístola: «Judas escribió una carta muy breve, pero toda penetrada de divina sabiduría»[24]. Aunque es uno de los escritos más breves de la Biblia, contiene datos doctrinales de interés: *Dios* es único (v.25), Padre y salvador (v.1.5), poderoso (v.25), fuente de gracia (v.4), de caridad (v.21) y de justicia vindicativa (v.5ss). Los fieles también conocen la Trinidad (v.20-21). *Jesucristo* es el único Maestro y Señor (v.4). Fue enviado por el Padre para operar nuestra salvación (v.25). Es el que habla por sus apóstoles (v.17). El guarda a los cristianos (v.1) y tendrá piedad de ellos para que obtengan la vida eterna (v.21). El *Espíritu Santo* está presente en el alma del fiel, y en él ha de ser hecha la oración (v.20)[25].

Los *ángeles* existen. Unos son buenos, como San Miguel (v.9); y otros malos, como el diablo y los que han sido castigados por haber pecado (v.6.9). El *cristiano* ha sido llamado por Dios. La fe constituye el fundamento de la vida cristiana (v.20). El cristiano ha de luchar por conservarla (v.3) y no ha de separarla de la caridad (v.21). Si esto hace, recibirá la vida eterna (v.21), para la cual está destinado (v.16). En cambio, si se deja llevar del libertinaje (v.4b.8.10) y del amor del dinero (v.12.16), perderá su fe (v.4.8) y sufrirá el castigo divino (v.4.11.14s).

Judas también cree en la unidad del Antiguo y Nuevo Testamento y en el valor figurativo de la Ley Antigua (v.5.6.7.11)[26].

[23] Cf. R. LECONTE, *Les Epîtres catholiques*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1953) p.49.
[24] *In Matth* 10,17: PG 13,877.
[25] Cf. Rom. 8,15.26; 1 Cor 12,3.
[26] Cf. CANTINAT, o.c. p.609s; LECONTE, o.c. p.46.

Lengua y estilo

El estilo es correcto y de estructura sencilla y regular. Es también de notable viveza y rico en imágenes. El vocabulario es variado, y se distingue por la búsqueda intencionada de palabras poco comunes (contiene por lo menos 12 *hapax legómenon)*, poéticas y sonoras. La gramática es correcta y se acerca al buen griego. Emplea alguna vez el optativo, el superlativo y construcciones participiales subordinadas. Incluso muestra que conoce expresiones clásicas. Por consiguiente, la epístola nos manifiesta un serio conocimiento de la lengua griega, que sólo un buen judío helenista podía poseer. Sin embargo, contiene semitismos y el tono es de tipo semítico. Por eso la hipótesis de una colaboración redaccional no tiene nada de improbable[27].

Uso de la literatura apócrifa

Es algo propio de esta epístola el tomar sus argumentos no sólo de la Biblia, sino también de tradiciones judías extrabíblicas. La cita que hace del *Libro de Henoc* (Jds v.14-15 = *Henoc* 1,9; cf. Jds v.7 = *Henoc* 9,8; 10,11; 12,4) es explícita y no admite ninguna duda. Existen, además, otros textos que presentan reminiscencias y paralelos con la *Asunción de Moisés* (Jds v.9.16 = *Asunc. Moisés* 5,5) y con los *Testamentos de los XII patriarcas* (Jds v.6s).

Estas citas indujeron a bastantes escritores antiguos a rechazar la canonicidad de la epístola de Judas, como nos lo dice San Jerónimo[28]. Otros, en cambio, como Tertuliano y, en cierto sentido, San Agustín[29], admitieron la inspiración de los *Libros de Henoc*.

Esta manera de juzgar provenía, sin duda, de una falsa noción del concepto de inspiración. El que un autor sagrado se sirva de la literatura judía o pagana no es contrario, de ningún modo, a la inspiración bíblica. Judas, como todo escritor, era tributario del tiempo y del ambiente en que vivía. Sería muy difícil que al escribir no dejase traslucir—mediante verdaderas citas o vagas reminiscencias—su conocimiento de la literatura judía. Judas no intenta hablarnos de la autoridad de los apócrifos, sino que quiere simplemente poner de relieve la culpabilidad de los herejes y la severidad del castigo que les espera. La expresión que emplea la epístola: «De ellos también *profetizó* (ἐπροφήτευσεν)... Henoc», no significa que considere a Henoc como profeta. El verbo *profetizar*, lo mismo que el título de *profeta*, puede también entenderse en sentido amplio. San Pablo también da el título de *profeta* a un autor pagano: «Bien dijo de ellos su propio *profeta:* Los cretenses, siempre embusteros, bestias malas y glotones»[30]. Se trata de Epiménides (hacia 600 a. C.), al cual nadie jamás ha considerado como profeta, en sentido propio.

[27] Cf. R. M. DÍAZ, *Epistoles catoliques*, en *Biblia Montserrat* XXII p.148.
[28] *De viris illustr.* 4: PL 23,613ss.
[29] *De civ. Dei* 15,23: PL 41,470.
[30] Tit 1,12.

División de la epístola

La epístola, con sus veinticinco versículos, presenta los elementos esenciales de una carta, la cual se desarrolla con un orden bastante preciso en sus dos partes principales:

1) Encabezamiento y saludo (v.1-2).
2) Ocasión de la carta (v.3-4).
3) Primera parte: los falsos doctores (v.5-16).
   a) El castigo que les amenaza (v.5-7).
   b) Sus blasfemias (v.8-11).
   c) Su perversidad (v.12-16).
4) Segunda parte: exhortación a los fieles (v.17-23).
   a) La enseñanza de los apóstoles (v.17-19).
   b) El deber de la caridad (v.20-23).
5) Doxología final (v.24-25).

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

CLEMENTE ALEJANDRINO, fragmentos de sus *Hypothyposeis:* PG 9,733-740; DÍDIMO EL CIEGO, *Enarratio septem catholicarum:* PG 39,1810-1818; SAN CIRILO ALEJANDRINO († 444), fragmentos tomados de sus obras: PG 74, 1020-124; CASIODORO, *Complexiones canonicarum epistolarum septem:* PL 70, 1361-1380; ECUMENIO, *Hypothesis in epistolas catholicas:* PG 119.704-721; TEOFILACTO DE BULGARIA († 1118), *Expositio epistolarum catholicarum:* PG 126,90-104; SAN BEDA VEN., *Super epistolas catholicas expositio:* PL 93, 120-130; HUGO DE SAN CARO († 1263), *Postillae in universa Biblia* vol.7 (Lyón 1669); CARD. CAYETANO (Tomás de Vío, † 1535), *Notae in epistolas 2 Pet., 1-2-3 Jn et Judae* (Lyón 1639); A. SALMERÓN, *Disputationes in epistolas canonicas* vol.16 (Colonia 1630); G. ESTÍO, *Commentaria in epistolas apostolicas* (Douai 1616); CORNELIO A LÁPIDE, *Commentarii in epistolas canonicas* vol.10 (Amberes 1627); A. CALMET, *Commentaire littéraire* vol.8 (París 1726).

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS

F. MAIER, *Der Judasbrief:* Biblische Studien (Friburgo in Br. 1906); CALMES, *Épîtres catholiques* (París 1907); A. CAMERLYNCK, *Commentarius in epistolas catholicas* (Brujas 1909); M. SALES, en *La Sacra Bibbia. Il Nuovo Testamento* vol.2 (Turín 1914) p.601-609; L. CL. FILLION, en *La Sainte Bible commentée* vol.8 (París 1909); J. FELTEN, *Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief* (Regensburg 1929); M. MEINERTZ-W. VREDE, *Die katholischen Briefe*[4] (Bonn 1932); U. HOLZMEISTER, *Commentarius in epistolas Petri et Iudae* 2 vols. (París 1937ss); A. CHARUE, *Les épîtres catholiques*, en *La Sainte Bible* de L. PIROT, vol.12 (París 1938) p.565-579; J. CHAINE, *Les épîtres catholiques: la 2 de Pierre, les épîtres de S. Jean, l'épître de Jude* (París 1939); COLON, *L'épître de Jude:* DTC VIII 1668-1681; ERMONI, *Épître de Saint Jude*, en *Dict. de la Bible* vol.3 1807-1813; DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (Turín-Roma 1949[2]); J. DE SANTA MARGARITA, *Ensayos de exposición doctrinal sobre Sagrada Escritura: Epístola de San Judas:* EstFranc 5 (1910) 411-416; R. LECONTE, *Jude (Épître de):* DBS IV 1285-1298; TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* vol.2 (Roma 1958); P. KETTER, *Der Judasbrief:* Herders Bibelkommentar (Friburgo in Br. 1950); J. MICHL: *Regensburger Neue Testament* (Regensburg 1952): G. SALDARINI, *La Epistola di S. Giuda*, en *La Sacra Bibbia* a cura di S. GARÓFALO (Turín 1961); J. ALONSO DÍAZ, *Carta de San Judas*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962) 549-558; K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief:* Herders Theologischer Kommentar zum N. T. (Friburgo in Br. 1961).

2. ACATÓLICOS

C. BIGG, *The Epistles of St. Peter and St. Jude:* International Critical Commentary (Edimburgo 1910); J. B. MAYOR, *The Epistle of Jude and the Second ep. of St. Peter* (Londres 1907); J. MOFFAT, *The General Epistles James Peter and Judas* (Londres 1928); H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, en *Handbuch zum N.T.* de LIETZMANN, vol.15 (Tubinga 1930); R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä*, en *Kritisch-exegetischer Kommentar des N.T.* de MEYER, vol.12 (Göttingen 1912); G. WOHLENBERG, *Petrusbriefe und Judasbrief*, en *Kommentar zum N.T.* de ZAHN, vol.15 (Göttinger 1923); J. C. WAND, *I and II Peter and Jude* (Londres 1934); J. SCHNEIDER, en *Das Neue Testament Deutsch* [9] (Göttingen 1961).

C) Estudios especiales

H. J. FLANDERS, *The Relation of Jude to II Peter:* Diss. South. Baptist. Seminary (1951); A. M. DUBARLE, *Le péché des Anges dans l'épître de Jude*, en *Memorial* JOSEPH CHAINE, p.145-148 (Lyon 1950); K. PIEPER, *Zur Frage nach den Irrelehren des Judasbriefes*, en *Verzeichnis der Vorlesungen an der erzbischöflichen Akademie zu Paderborn* (1939-1940); G. E. CLOSEN, *Die Sünde der Söhne Gottes (Gen 6,1-4)* (Roma 1937); C. L. BERG, *The Theology of Jude:* Thesis, Dallas Theol. Seminary (1954); K. GILMING, *An Expositional Study of Juda:* Dallas Theol. Seminary (1954); U. HOLZMEISTER, *Compendium officiorum christianorum a S. Juda 20s propositum:* VD 5 (1925) 367-369; J. F. MULHOLLAND, *Apocalyptic Truth according to Jude:* RelLif (1943) 248-255; E. MASSAUX, *Le teste de l'épître de Jude du Papyrus Bodmer VII (P 72):* Scrinium Lovaniense (Mélanges historiques E. van Cauwenbergh, 1961) p.108-125. Y se puede ver el artículo del P. A. M. DUBARLE *Rédacteur et destinataires de l'épître aux Hébreux:* RB (1939) 506s, en que se habla de la hipótesis de la redacción de la epístola a los Hebreos por San Judas. Véase también J. AZPIAZU, *Las profecías de Henoc en San Judas:* Razón y Fe 42 (1915) 17-27.

Encabezamiento y saludo. 1-2

1 Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago, a los amados en Dios Padre, llamados y conservados en Jesucristo; 2 la misericordia, la paz y la caridad abunden más y más en vosotros.

Judas era un nombre muy frecuente entre los judíos por haber sido el nombre del hijo principal de Jacob. A pesar de que el autor de nuestra epístola era un *pariente* del Señor, sin embargo, pasa

en silencio este título tan honorífico, presentándose humildemente como *siervo* de Jesucristo y *hermano* de Santiago, obispo de Jerusalén, muy conocido en la Iglesia primitiva. Dirige su carta a los que Dios, en *su amor, llamó* a la fe y los preservó uniéndoles a Jesucristo. Los fieles han sido el objeto de un llamamiento divino. La iniciativa de este llamamiento pertenece a la voluntad amorosa de Dios Padre [1]. Los fieles, una vez llamados, son *conservados* en Cristo, incorporados a él, como los miembros del Cuerpo místico. En cambio, los herejes, los falsos doctores, se han separado de Dios y de Cristo.

Judas desea a sus lectores una triple bendición divina: la *misericordia* de parte de Dios, *la paz* del alma con El, tal como Cristo la había prometido a sus discípulos [2], y la *caridad* para con el prójimo (v.2). Las semejanzas que presenta el saludo de Judas con el saludo de la 2 Pe [3] y con otros escritos apostólicos parecen indicar que tales fórmulas eran frecuentes en la Iglesia primitiva.

Ocasión de la carta. 3-4

3 Carísimos, deseando vivamente escribiros acerca de nuestra común salud, he sentido la necesidad de hacerlo, exhortándoos a combatir por la fe, que, una vez para siempre, ha sido dada a los santos. 4 Porque disimuladamente se han introducido algunos impíos, ya desde antiguo señalados para esta condenación, que convierten en lascivia la gracia de nuestro Dios y niegan al único Dueño y Señor nuestro, Jesucristo.

De estos versículos parece deducirse que Judas tenía pensado escribir una epístola general acerca de *nuestra común salud* (v.3), para exhortar a los cristianos a ser más fieles a Cristo. Pero llegaron repentinamente noticias alarmantes sobre la actividad de los falsos doctores. Y, ante la inminencia del peligro, escribió esta carta-epístola, que es una carta de combate y, en su mayor parte, una diatriba contra los falsos doctores. En ella les exhorta a *combatir por la fe*, es decir, a luchar por conservar intacto el conjunto de verdades dogmáticas y morales *que ha sido dado a los santos* (v.3). La fe es considerada como ya transmitida de una vez para siempre. Forma ya una tradición que no cambia, un depósito que se ha de conservar intacto [4]. Esto no excluye el progreso dogmático, sino que condena toda heterodoxia. *Santos* designa a los cristianos.

El peligro para la fe de los lectores de Judas procede del hecho de que hombres perversos se han ido introduciendo disimuladamente entre los fieles y siembran entre los hermanos doctrinas subversivas con el fin de destruir su fe (v.4). San Ignacio Mártir conocía también predicadores ambulantes que esparcían doctrinas contrarias a la fe, de los cuales hay que huir como de las bestias

[1] Cf. Jn 15,16.
[2] Jn 14,27.
[3] 2 Pe 1,1; cf. 1 Pe 1,1.
[4] J. CHAINE, o.c. p.295. Es un *cuerpo de doctrina*, como en Gál 1,6-9; Rom 10,8.

salvajes [5]. Su suerte ya está decidida *desde antiguo*. Están prefigurados en los severos castigos infligidos a los impíos, de que nos habla la Sagrada Escritura. En el v.5-7 recordará algunos de estos terribles castigos. Se señalan dos inculpaciones principales contra esos falsos doctores: abusan de la gracia de Dios y de la libertad evangélica para entregarse a la lascivia y a la intemperancia y por su conducta inmoral niegan prácticamente la autoridad de Dios y de Jesucristo. El autor sagrado emplea el término δεσπότης, empleado ordinariamente para designar a Dios, atribuyéndolo a Cristo juntamente con el título de Κύριος. De donde se deduce que Judas reconoce claramente la divinidad y el supremo dominio de Cristo.

PRIMERA PARTE: LOS FALSOS DOCTORES. V.5-16

Para poner en guardia a los lectores contra las ideas corrosivas de los falsos doctores, les recuerda que esos malvados no escaparán a la justicia divina. Aduce tres ejemplos famosos de castigos que se leen en el Antiguo Testamento.

El castigo que amenaza a los falsos doctores. 5-7

5 Quiero recordaros a vosotros que ya habéis conocido todas las cosas, cómo el Señor, después de salvar de Egipto a su pueblo, hizo luego perecer a los incrédulos; 6 y cómo a los ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio domicilio, los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día. 7 Cómo Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas, que, de igual modo que ellas, habían fornicado, yéndose tras los vicios contra naturaleza, fueron puestas para escarmiento, sufriendo la pena del fuego perdurable.

Judas trae a la memoria algunos ejemplos, muy conocidos ya de los cristianos, en los que Dios infligió un severo castigo por el pecado. El primero está tomado de Núm 14,1-36, en donde se nos dice que Dios hizo perecer en el desierto a los israelitas incrédulos, sin que pudieran llegar a la tierra prometida. La lección que los cristianos han de sacar de este hecho [6] es que no deben presumir de sus privilegios, ya que los israelitas, que habían sido liberados de Egipto mediante una serie de portentosos milagros, murieron, no obstante, en el desierto a causa de su incredulidad. Es digno de tener en cuenta que en nuestro texto, como en el de 1 Cor 10,4-9, los sucesos del Exodo son atribuidos a Cristo preexistente, que opera en la historia del mundo. El paralelismo con la 1 Cor autoriza para considerar a Jesús como sujeto, aunque se prefiera la lección *Señor*.

El segundo ejemplo se refiere a la caída de los ángeles y al

[5] *Ad Eph.* 7,1; 9,1.
[6] Cf. Sal 95,7-10; Heb 3,7-19. El autor sagrado no sigue un orden cronológico en la descripción de los castigos. En cambio, la 2 Pe, que presenta grandes semejanzas con nuestra epístola, sigue un orden cronológico y es más completa. Lo cual parece indicar que es posterior. Véase *Introd. a 2 Pe* p.265.

castigo que Dios les infligió (v.6). Los ángeles habían sido creados sublimes entre todos los seres de la creación. Dios les había encomendado el gobierno del cosmos [7] y les había dado la misión de interceder por los hombres [8]. Pero ellos se rebelaron contra Dios, y entonces fueron arrojados del cielo, en donde habitaban con Dios, y aherrojados en las regiones tenebrosas del infierno. En el *orco tenebroso* están reservados en perpetua prisión hasta el día del juicio final, cuando los ángeles rebeldes recibirán su sentencia definitiva. En la 2 Pe 2,4 se encuentra un pasaje paralelo. Ciertas expresiones de Judas pueden ser esclarecidas por textos del *Libro de Henoc* [9], tan estimado por nuestro autor.

El tercer ejemplo alude a la destrucción de las ciudades de la Pentápolis (v.7), que es narrada en Gén 19,4ss. Además de Sodoma y Gomorra, la tradición había conservado el recuerdo de otras dos ciudades, Adama y Seboím, que habían desaparecido en la misma catástrofe [10]. Acerca de la expresión τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις = *simili modo* (NÁC.-COL.: «de igual modo que ellas»), algunos autores (Calmes, De Bruyne, Leconte) afirman que Judas asimila la falta de los sodomitas a la cometida por los ángeles, inspirándose en la interpretación sexual de Gén 6. Otros autores (Chaine, Nácar-Colunga, etc.) creen que la comparación se hace entre las ciudades secundarias de la Pentápolis y las nombradas en el texto sagrado, en cuyo caso τούτοις se referiría a los habitantes de Sodoma y Gomorra. Pero también τούτοις podría hacer referencia a los falsos doctores del v.4. A nosotros, sin embargo, nos parece más probable que Judas, influenciado por el *Libro de Henoc* y la literatura apócrifa, haga referencia a la idea, muy extendida entonces, de que ciertos ángeles habían pecado con mujeres [11]. Judas menciona juntamente el pecado de los ángeles (v.6) y el de Sodoma, como lo hacen los apócrifos judíos; por ejemplo, los *Testamentos de los XII patriarcas*. Los ángeles de que nos habla Gén 6,2-4 se habían aparecido en forma corporal, como los que visitaron a Abraham y a Lot. Por eso, el pecado con las mujeres sería un pecado contra naturaleza, por no ser los ángeles de naturaleza humana. Del mismo modo, Judas dice que los sodomitas *habían fornicado yéndose tras los vicios contra naturaleza* (v.7). El autor sagrado haría referencia aquí al hecho de que los habitantes de Sodoma, según Gén 19,1-11, quisieron infligir un trato infame a los ángeles que habían venido a visitar a Lot. Los sodomitas quisieron pecar con una carne que no era humana, que era diferente a su naturaleza. De ahí que Judas hable de los vicios contra naturaleza. Sin embargo, la mayoría de los autores entienden «los vicios contra naturaleza» de los pecados de sodomía.

7 Cf. *Henoc* 43,2; 60,10-23; 82,7-20.
8 Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* I p.231-233.
9 6,7; 10,4-13; 13,1-2; 15,2-3. En *Henoc* 21,2ss se describe el pecado de los ángeles.
10 Dt 29,22; Os 11,8.
11 Esta idea se encuentra en *Henoc* 7; 9,8; 10,11; 12,4; 15,4-12; 19,1-2; 69; 86; en los *Jubileos* 4,15.22; 5,1-10; en los *Testamentos de los XII patriarcas* (Rubén 5; Neftalí 3); en JOSEFO FLAV., *Ant. iud.* 1,3,1; en los textos rabínicos (cf. STRACK-BILL., III 781-783), y también en muchos Padres, como San Cipriano *(De habitu virginum* 14), San Ambrosio *(Apologia prophetae David* 1,4). Cf. J. CHAINE, o.c. p.304; A. ROBERT, *Les fils de Dieu et les filles de l'homme:* RB (1895) 348-366; A. DUBARLE, *Le péché des anges dans l'épître de Jude:* Mém. Chaine, p.145-148.

Las ciudades de la Pentápolis, manchadas con tan abominables pecados, fueron terriblemente castigadas, *sufriendo la pena del fuego perdurable* (v.7). Ya el Dt 29,22ss consideraba las ruinas de estas ciudades pecadoras como tipo de los castigos reservados a los enemigos de Dios. La región donde estaban esas ciudades está constituida por tierras improductivas, quemadas; en donde las emanaciones bituminosas y de azufre, así como los vapores de fuentes de agua caliente, hacen pensar en el fuego eterno [12].

Las blasfemias de los falsos doctores. 8-11

8 También éstos, dejándose llevar de sus delirios, manchan su carne, menosprecian la autoridad y blasfeman de las dignidades. 9 El arcángel Miguel, cuando altercaba con el diablo contendiendo sobre el cuerpo de Moisés, no se atrevió a proferir un juicio de blasfemia, sino que dijo: «Que el Señor te reprenda». 10 Pero éstos blasfeman de cuanto ignoran; y aun en lo que naturalmente, como brutos irracionales, conocen, en eso mismo se corrompen. 11 ¡Ay de ellos, que han seguido la senda de Caín y se dejaron seducir del error de Balam por la recompensa y perecieron en la rebelión de Coré!

Aquí tenemos la aplicación de los ejemplos a los falsos doctores. A pesar de los terribles castigos, los falsos doctores se conducen del mismo modo que los grandes culpables a los cuales Dios castigó: *manchan su carne*, entregándose a la lujuria más degradante, como los sodomitas; *menosprecian la soberanía y blasfeman de las glorias* (v.8). Los falsos doctores rechazan la soberanía de Cristo, nuestro Señor, no haciendo caso de sus ordenaciones y entregándose a una vida licenciosa y a especulaciones heréticas. Además injurian a *las glorias*, es decir, a los ángeles, en los que se refleja la majestad divina. Aquí, a diferencia de 2 Pe 2,10, los ángeles no son considerados como malos, sino como buenos. La blasfemia contra los ángeles caídos no constituiría un grave pecado al lado de los pecados de lujuria y de rebelión contra la soberanía del Señor.

En contraste con la ultrajante conducta de los falsos doctores, está la moderación que San Miguel muestra en su disputa con el diablo a propósito del cuerpo de Moisés (v.9). Mientras aquéllos injurian a los ángeles buenos, el arcángel San Miguel no osa siquiera insultar al demonio. Judas parece depender aquí del apócrifo *Asunción de Moisés*, según dicen expresamente Orígenes [13] y Clemente Alejandrino [14]. Sin embargo, en los fragmentos de la *Asunción de Moisés* llegados hasta nosotros no se encuentra este pasaje. Las especulaciones judías posteriores sobre la muerte de Moisés se apoyan en Dt 34,6, en donde se atribuye al mismo Yahvé el enterramiento de Moisés. Filón atribuye a los ángeles el enterramiento

12 Cf. Sab 10,7-8.
13 *De principiis* 3,2,1: PG 11,303.
14 *Adumbrat. in Epist. Iud.*: PG 9,733.

de Moisés [15]. La *Asunción de Moisés* lo atribuye a San Miguel. Cuando es enviado por Dios para enterrar a Moisés, el diablo se le opone. Satán reclama el cuerpo de Moisés, pues se considera señor de la materia. Una tradición referida por Ecumenio [16] narra que el diablo se oponía a una sepultura honorable de Moisés por considerarlo asesino, ya que había matado a un egipcio [17]. La discusión con Satanás terminó con la réplica del arcángel San Miguel: *Que el Señor te reprenda.* Esta especie de imprecación se parece a aquella otra pronunciada por el ángel de Yahvé contra Satán en el libro de Zacarías [18]: «¡Que Yahvé te reprima, ¡oh Satán!; que Yahvé te reprima, pues El ha elegido a Jerusalén!» [19]

Los falsos doctores están en el polo opuesto de la discreción de San Miguel. Incapaces de elevarse hasta el conocimiento del mundo espiritual y hasta las realidades de la fe, *blasfeman de cuanto ignoran* (v.10). Por lo que se refiere al mundo material, aunque lo conocen, lo conocen a la manera de las bestias irracionales; es decir, siguiendo las inclinaciones de la naturaleza corrompida, las pasiones sensuales, que los arrastran y les causan la ruina moral y después la eterna [20].

Después los falsos doctores son comparados con tres personajes del Antiguo Testamento, que son como los prototipos de los grandes pecadores: Caín, Balam, Coré. La idea que quiere exponer Judas es que los falsos doctores son tan criminales como ellos. Porque imitan la conducta homicida de Caín, matando espiritualmente a los hermanos con sus perversas doctrinas y licenciosa vida [21]. Como Balam, permiten que la codicia ahogue la voz de la conciencia e incitan a toda clase de obscenidades [22].

A ejemplo de Coré, los falsos doctores no obedecen, siguen sus propias ideas [23]. Por eso, les aguarda un terrible castigo en el fuego eterno.

Perversidad de los falsos doctores. 12-16

12 Estos son deshonra de vuestros ágapes; banquetean con vosotros sin vergüenza, apacentándose a sí mismos; son nubes sin agua, arrastradas por los vientos; árboles tardíos sin fruto, dos veces muertos, desarraigados; 13 olas bravas del mar, que arrojan la espuma de sus impurezas; astros errantes, a los cuales está reservado el orco tenebroso para siempre. 14 De ellos también profetizó el séptimo desde Adán, Henoc, cuando dijo: «He aquí que viene el Señor con sus santas miríadas 15 para ejercer un juicio contra todos y convencer a todos los impíos de todas las

15 *De vita Moisis* 2,291.
16 *In epist. Iudae:* PG 119,713.
17 Ex 2,12.
18 3,1-2.
19 Cf. P. Joüon: Biblica 6 (1925) 318-321.
20 Cf. 2 Pe 2,12.
21 Gén 4,7; Sab 10,3.
22 Núm. 22,7; cf. 2 Pe 2,15. Según Josefo Flavio *(Ant. iud.* 4,6,6-9), fue Balam el que aconsejó a Balac de incitar a los israelitas a la idolatría mediante las mujeres madianitas.
23 Núm 16. Cf. G. H. Boobyer, *The Verbs in Jud* 11: NTS 5 (1958-59) 45ss.

impiedades que cometieron y de todas las crudezas que contra El hablaron los pecadores impíos». 16 Estos son murmuradores, querellosos, que viven según sus pasiones, cuya boca habla con soberbia, que por interés fingen admirar a las personas.

Judas utiliza una serie de metáforas tomadas de la naturaleza para describir el deplorable estado en que se encuentran los falsos doctores. Participan en los *ágapes* de la comunidad, cuando los cristianos se reunían para comer juntamente los alimentos que llevaban como signo de unión y de mutuo amor [24]. Pero ellos, con su conducta escandalosa y de crápula, se convertían en *escollos* [25] que hacían naufragar la fe de los que se reunían con ellos. Su arrogancia, su doctrina está vacía de todo significado. Es engañosa como las nubes que prometen agua, pero que luego son arrastradas por el viento [26]. Su vida está vacía de obras virtuosas. Por eso son semejantes a los árboles otoñales que debieran estar cargados de frutos, pero son estériles. Los falsos doctores, considerados como *desarraigados* (v.12), no forman ya parte de la comunidad. Están *dos veces muertos*, porque, viviendo espiritualmente muertos antes de su conversión, han vuelto a morir a la gracia de Cristo; o bien porque, estando muertos al presente por el pecado, han incurrido ya en la segunda muerte, en la condenación [27].

La conducta impetuosa y obscena de estos malvados es comparada a las furiosas olas del mar, que arrojan a la costa impurezas y fango (v.13). Así también ellos arrojan sobre los fieles sus vergonzosas doctrinas y pésimos ejemplos. Pretenden ser lumbreras, pero no son sino extraviados que, al apartarse de la sana doctrina, se asemejan a una estrella fugaz que desaparece en la oscuridad para siempre. Las estrellas o los cometas simbolizan aquí a los falsos doctores que aparentaban ser buenos cristianos, pero que no tardaban en apartarse de Dios, y que serán arrojados para siempre en las tinieblas del infierno. Quizá se aluda a una leyenda antigua, según la cual los planetas habrían abandonado el puesto que tenían señalado [28].

La alusión al castigo que aguarda a los falsos doctores lleva al autor sagrado a citar un texto del libro de Henoc, que hace referencia al castigo final de los impíos (v.14). Henoc es llamado *el séptimo* patriarca *desde Adán.* O sea, en la serie de patriarcas antediluvianos, Henoc ocupa el séptimo puesto (Adán, Seth, Enos, Cainan, Malaleel, Yared, Henoc). El autor sagrado precisa de este modo para impedir que se confunda con el tercero llamado Enos [29]. Además, el número siete implica perfección, y es indicio, símbolo, de predilección del patriarca por parte de Dios. En efecto, por el Gén 5, 22-24 sabemos que «anduvo constantemente en la presencia de Dios, y desapareció, pues se lo llevó Dios» [30].

24 Cf. 1 Cor 11,20s.
25 Vg: «maculae»; Nácar-Colunga: «deshonra».
26 Tal vez haya una alusión a Prov 25,14: «Nube y viento sin lluvia es el hombre que se jacta de vana liberalidad».
27 Cf. 2 Pe 2,20-22; Ap 2,11; 20,6,14; 21,8.
28 Cf. Henoc 18,14ss; 21,3.
29 Gén 5,6.
30 Cf. Eclo 44,16; Heb 11,5.

La expresión *profetizó* hay que tomarla en sentido amplio y en conformidad con las costumbres literarias apocalípticas de la época en que fue compuesto Henoc. Aunque la cita no sea una auténtica profecía, sin embargo, contiene una doctrina verdadera. Del uso que hace Judas del libro de Henoc no se sigue que lo haya considerado como canónico e inspirado. El texto citado es Henoc 1,9. Chaine [31] compara varias recensiones de este texto y concluye que Judas introduce algunas modificaciones, citando el texto de memoria. En él se describe el juicio divino como universal, y anuncia la suerte terrible reservada a los impíos en el gran día del Señor, cuando Cristo aparezca rodeado de *sus santas miríadas*, es decir, de sus ángeles [32]. Entonces todo será conocido y retribuido, no sólo las obras impías, sino también las palabras ultrajantes contra Dios (v.15). Porque los falsos doctores cometen pecados análogos a los de Caín, Balam y Coré (cf. v.11): son *murmuradores y querellosos* (v.16), descontentos siempre de su suerte, se quejan de la Providencia, viven a su antojo, cuyo lenguaje es presuntuoso, pero que por interés condescienden con la adulación.

SEGUNDA PARTE: EXHORTACIÓN A LOS FIELES. 17-23

La segunda parte, en claro contraste con la primera, tiene carácter exhortativo. Inculca la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles, y recomienda las tres virtudes teologales como medio de conseguir la vida eterna.

La enseñanza de los apóstoles. 17-19

17 Pero vosotros, carísimos, acordaos de lo predicho por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo. 18 Ellos os decían que a lo último del tiempo habría mofadores que se irían tras sus impíos deseos. 19 Estos son los que fomentan las discordias; hombres animales, sin espíritu.

Los fieles no han de admirarse de la presencia de los falsos doctores en la comunidad cristiana. Han de recordar las palabras que los apóstoles les habían dicho acerca de esto. Sin duda que todos los apóstoles en sus instrucciones al pueblo les habían prevenido contra los impíos que habían de surgir (v.17-18). El autor se expresa como si él mismo no fuera apóstol. Sin embargo, tomadas las palabras en sentido estricto, pudieran entenderse en el sentido de que algunos apóstoles, no todos, habían muerto [33]. Con todo, creemos que este versículo de Judas, así como la ausencia del título de *apóstol* en el v.1, constituye un argumento en favor de la no identificación de Judas hermano del Señor y Judas apóstol [34].

31 O.c. p.322.
32 Cf. Dan 7,10; Mt 25,21. Cf. J. AZPIAZU, *Las profecías de Henoc en San Juan:* Razón y Fe 42 (1915) 17-27.
33 Cf. 2 Pe 3,2. Es posible que Judas se refiera al testimonio primitivo y más colegial de los apóstoles.
34 J. CHAINE, o.c. p.327.

Las enseñanzas apostólicas que recuerda Judas no son palabras escritas, sino la enseñanza transmitida por la catequesis oral. La autoridad apostólica constituye el sólido fundamento de la Iglesia de Cristo [35]. Este versículo de Judas hace ver la importancia fundamental para la Iglesia de la tradición apostólica, fuente de la revelación.

Una vez más el autor sagrado vuelve a mencionar a los falsos doctores, tratándoles de *fomentadores de discordias* [36], *de hombres animales, sin espíritu* (v.19). Los falsos doctores, con su maligna propaganda, introducen cismas y divisiones en la comunidad [37]; y es posible que traten a los demás de hombres carnales. Judas se revuelve contra su orgullosa pretensión, tratándolos de *hombres carnales*, que se guían únicamente por los deseos malignos de la carne, pues son hombres *sin espíritu*, es decir, no tienen en sí el Espíritu Santo, no son movidos por el Espíritu Santo [38]. Hay, sin embargo, autores que creen que aquí *espíritu* no se refiere al Espíritu Santo, sino que Judas compara simplemente estos herejes a «bestias sin razón». Por las epístolas paulinas sabemos que *psíquico* se opone a *pneumático*, y designa a los que no son guiados por el Espíritu Santo [39].

El deber de la caridad. 20-23

20 Pero vosotros, carísimos, edificándoos por vuestra santísima fe, orando en el Espíritu Santo, 21 conservaos en el amor de Dios, esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna. 22 Cuanto a aquéllos, a unos reprendedlos, pues que todavía vacilan; 23 a otros salvadlos, arrancándolos del fuego; de los otros compadeceos con temor, execrando hasta la túnica contaminada por su carne.

Después de una última crítica contra los falsos doctores, Judas se vuelve a los fieles para indicarles el camino que han de seguir. Les propone un programa de vida cristiana: mientras los herejes destruyen poco a poco la Iglesia de Cristo, los verdaderos fieles han de apoyarse cada día más *firmemente en la fe.* Para esto han de impetrar en *la oración la ayuda del Espíritu Santo*, que les hará permanecer en el amor de Dios y les obtendrá misericordia para la vida eterna (v.20-21).

La fe es considerada como el fundamento del edificio de todas las virtudes y prácticas cristianas. La fe de la que aquí se habla es la fe objetiva, pero la invitación a apoyarse sobre ella mira a la fe subjetiva. Los fieles, una vez integrados en el edificio de la Iglesia, en el Cuerpo místico de Cristo, son vivificados por el Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia, y los dispone para el cumplimiento de obras saludables. Estas obras se dividen en dos grupos: por una

35 Cf. 1 Cor 3,4-7; 15,9-11; Ef 2,20; 3,5.
36 Vg: «segregant semetipsos»; en el griego no se encuentra el «semetipsos».
37 Cf. 2 Pe 2,1.
38 Cf. Rom 5,5; 8,11-15; 1 Cor 2,13-15; 3,16.
39 Cf. 1 Cor 2,13-3,3; 15,44-46.

parte, la oración en el Espíritu Santo[40]; por otra, el esfuerzo ascético mediante el cual cada uno trata de perseverar en el amor y en la gracia de Dios. Toda la vida cristiana consiste en la observancia de los preceptos del Señor para permanecer en el amor de Cristo y del Padre[41]. Y el que permanece en este amor puede esperar con alegría el juicio del Señor misericordioso. Es digno de notarse la doctrina trinitaria de los v.20-21.

En los v.22-23 seguimos la lección larga de los códices A y ℵ = (S), y Vgta, que menciona tres clases de delincuentes. El cód. B. prefiere el texto corto de dos cláusulas: «Tened de los unos, de los que vacilan, salvadlos, arrancadlos del fuego; en cuanto a los otros, tened piedad de ellos». En estos versículos, el autor sagrado recomienda la prudencia caritativa para con todos. Judas señala la conducta a seguir con los cristianos seducidos más o menos por la herejía. Distingue tres clases: Los que *vacilan* como los *neófitos*, etc., deben ser instruidos por los que conozcan mejor la doctrina apostólica. La segunda clase estaba en peligro más grave: habían flaqueado ya, pero aún podían ser rescatados. Estaban envueltos en llamas, pero todavía podían ser socorridos. Con los de la tercera clase, que son hombres manifiestamente depravados y sin esperanza de ser salvados, han de portarse con temerosa misericordia y mantenerlos a distancia por temor a contaminarse[42].

Doxología final. 24-25

[24] **A aquel que puede guardaros sin pecado y haceros ante su gloria irreprensibles con alegría,** [25] **el solo Dios, salvador nuestro, por Jesucristo nuestro Señor, sea la gloria, la magnificencia, el imperio y la potestad desde antes de los siglos, ahora y por todos los siglos. Amén.**

Judas concluye su epístola con una solemne doxología dirigida a Dios Padre, Salvador, por Jesucristo nuestro Señor. La doxología tiene cierto aire litúrgico, ya que, como las oraciones litúrgicas de la Iglesia, se dirige al Padre «per Christum Dominum nostrum». El autor sagrado pone de relieve cuatro atributos divinos en el v.25: la *gloria*, la *magnificencia*, el *imperio* y el *poder*. La expresión, *el solo Dios*, o bien, *el único Dios*, aparece con frecuencia en boca de autores judíos y cristianos. Por eso no parece necesario ver aquí una indicación contra los gnósticos, que admitían diversos eones salvadores. San Pablo emplea la misma frase en su doxología de la epístola a los Romanos 16,27.

El v.24 es importante desde el punto de vista doctrinal. San Judas afirma que sólo con el auxilio de la gracia de Dios podrán los fieles mantenerse firmes en la fe. Dios es el único que podrá conservarlos sin tacha y sin pecado, a fin de que puedan presentarse ante la majestad divina totalmente irreprensibles.

[40] Cf. Rom 8,26.
[41] Jn 15,9-10. Cf. U. HOLZMEISTER, *Compendium officiorum christianorum a S. Iuda 20s propositum:* VD 5 (1925) 367-369.
[42] Cf. 1 Cor 5,5; 1 Tim 1,20.

APOCALIPSIS

INTRODUCCION

Título

El término *apocalipsis* es la transcripción de la primera palabra griega, ἀποκάλυψις, con la que empieza nuestro libro: *Apocalipsis de Jesucristo*[1]. El substantivo *apocalipsis* = *revelación* proviene del verbo griego ἀποκαλύπτω, que significa «revelar, descorrer el velo, descubrir». En el Nuevo Testamento, un apocalipsis es, pues, esencialmente, una *revelación*, hecha por Dios a los hombres, de cosas ocultas conocidas sólo por El[2]. Aquí la revelación va dirigida a San Juan, el cual recibe la misión de comunicarla a las *siete* iglesias de la provincia proconsular de Asia: *Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia* y *Laodicea*. Estas siete iglesias representan a todas las comunidades cristianas del Asia a las cuales dirige San Juan su mensaje. Es probable que nuestro autor tome *apocalipsis* en el sentido de «manifestación de Jesucristo como Señor y como Juez», pues es el sentido que mejor responde al contenido de su mensaje.

En la época en que escribía San Juan, el término *apocalipsis* servía para designar—tanto entre los judíos como entre los cristianos—libros que contenían revelaciones divinas acerca de diferentes objetos, especialmente sobre el futuro[3]. Y estas revelaciones divinas podían ser hechas directamente por Dios, o por medio de ángeles. Pero, sin revelación divina, no se podía dar apocalipsis, porque el hombre es incapaz de conocer por sí mismo los secretos celestes.

Género apocalíptico

Para la verdadera inteligencia del Apocalipsis importa más que nada conocer el género literario en que fue escrito. El género apocalíptico, propio de nuestro libro, tuvo gran éxito en ciertos ambientes judíos en la época en que escribía San Juan. A partir del siglo II a.C. comienza una gran floración de apocalipsis, la mayor parte de ellos apócrifos, que se irá extendiendo más y más hasta el siglo III d.C. Hasta nosotros ha llegado un cierto número de estas obras apócrifas, como los libros de *Henoc*, el libro de los *Jubileos*, los *Testamentos de los doce Patriarcas*, los *Secretos de Henoc*, la *Asun-*

[1] Ap 1,1.
[2] Cf. Mt 11,25.27; 16,17; Rom 1,17; 1 Cor 2,10. Además, *apocalipsis* en el N. T. puede designar bien la manifestación de verdades sobrenaturales (Lc 2,32; Rom 16,25; Ef 1,17), bien una revelación particular hecha por Dios o por Jesucristo (Gál 1,12; 2 Cor 12,1; Ef 3,3; Ap 1,1), bien la aparición de Cristo al fin de los tiempos (2 Tes 1,7; 1 Cor 1,7; Rom 2,5; 1 Pe 1,7), o bien la manifestación gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8,19). Cf. J. B. FREY, *Apocalyptique:* DBS I 327.
[3] J. B. FREY, ibid., 328.

ción de Moisés, el *Cuarto libro de Esdras*, el *Apocalipsis de Abrahán*, de *Isaías*, de *Baruc*, de *Sofonías*, de *Ezequiel*, la *Vida de Adán y Eva*, *Salmos de Salomón*, *Oráculos sibilinos*, etc. Todos tienen de común el pretender descubrir a los hombres lo que Dios sólo, o los seres celestiales, conocen, es decir, sucesos futuros referentes al pueblo de Dios y a la venida de los tiempos escatológicos. Y lo hacen con el fin de consolar a los espíritus abatidos y de infundirles nuevos ánimos, en medio de las persecuciones y desgracias por las que tuvo que pasar Israel. Ante la terrible persecución de Antíoco Epífanes (168-165 a.C.), ante la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a.C.), y ante la destrucción del templo y del pueblo judío (70 y 135 d.C.), no tiene nada de extraño que muchos fieles yahvistas pensasen en el próximo fin de la religión y de la raza elegida. Fue entonces cuando comenzaron a aparecer escritos apocalípticos que cantaban la gloria del futuro Israel. Estos apocalipsis eran mensajes de esperanza para los judíos fieles, pues les recordaban la fidelidad de Dios a sus promesas. Pero, al mismo tiempo, eran una amenaza para los gentiles y los judíos apóstatas, e incluso a veces una invitación a la conversión.

Los grandes sucesos por medio de los cuales Dios obrará la liberación de Israel son presentados por la literatura apocalíptica como inminentes. Pero, al no encontrar una solución inmediata para los males nacionales del momento presente, se refugian en un futuro glorioso íntimamente ligado con los últimos días. Los autores apocalípticos recurren de ordinario a visiones divinas, a intervenciones de ángeles, que se presentan como guías o intérpretes de los hechos misteriosos que han contemplado. Esas visiones o revelaciones suelen tener lugar en las esferas celestes. Los hechos históricos contemporáneos del autor apocalíptico son presentados bajo una forma oscura y misteriosa. Y lo que esos autores no conocen por la historia lo presentan como envuelto en los velos de la profecía. Pretenden desligarse del presente para trasladarse a los tiempos futuros.

Por el hecho de que los libros apocalípticos suelen hablar del triunfo de Israel y de la religión yahvista sobre los imperios y pueblos paganos, de ordinario emplean la *seudonimia*. De este modo trataban de evitar la persecución de la autoridad, cuya inminente caída profetizaban como segura. Y, por otra parte, el autor quería autorizar y acreditar su mensaje ante sus contemporáneos, presentándose bajo el nombre de algún personaje célebre del Antiguo Testamento, como Abrahán, Moisés, Isaías, Henoc.

Otra nota característica de la literatura apocalíptica es su *esoterismo*. El mensaje suele ir dirigido a un grupo de iniciados. Para explicar la aparición repentina de una obra hasta entonces desconocida, simulan que acababa de encontrarse o que se hallaba en poder de un grupo restringido de personas. En sus descripciones no buscan la claridad, sino que complican las escenas para hacerlas más misteriosas. Muchas de las imágenes empleadas son plásticamente irrealizables. A veces se emplea también un lenguaje criptográfico

y hasta cifrado, que sólo un cierto número de personas podía comprender [4].

El *apocalipsis* es, por lo tanto, una «revelación» hecha a ciertos hombres, directamente por Dios o por ministerio de los ángeles, de cosas ocultas, especialmente de secretos divinos [5].

El hecho de que la revelación apocalíptica se refiera casi siempre a cosas ocultas del futuro hace que el apocalipsis sea al mismo tiempo una especie de *profecía*. Y tanto es así que a veces resulta difícil delimitar las fronteras exactas entre el apocalipsis y la profecía. Las visiones de Ezequiel, de Zacarías y de Daniel están, desde el punto de vista literario, a medio camino entre las sobrias profecías de Amós e Isaías y las complicadas revelaciones de muchos apocalipsis apócrifos. El Apocalipsis de San Juan también guarda este medio, y se asemeja bastante a los escritos de Ezequiel y Daniel [6], de los que toma muchas de sus imágenes y símbolos. El género apocalíptico se muestra más bien como un desarrollo del género profético [7]. Por otra parte, sin embargo, el género apocalíptico difiere bastante del género profético, pues es esencialmente alegórico, voluntariamente misterioso y siempre necesita interpretación.

La misión esencial del *profeta* es el recordar constantemente al pueblo sus obligaciones y las exigencias de la alianza. Para mejor llevar a cabo su misión puede recibir *revelaciones* especiales acerca de un suceso futuro, que él anuncia como signo cuyo cumplimiento justificará sus palabras y su misión [8]. Otras veces, el profeta conoce y anuncia con antelación los castigos que han de abatirse sobre el pueblo de Dios. Y una vez que el castigo ha llegado, anuncia perspectivas de restauración y de renovación religiosa. El profeta es un *vidente*, un hombre que recibe de Dios revelación de hechos futuros que sus contemporáneos no conocen. Pero esta previsión del futuro es secundaria en la profecía; y se da al profeta sólo para favorecer su misión primordial, que es recordar al pueblo sus obligaciones morales.

Por el contrario, en la *apocalíptica* el elemento principal es la previsión y anuncio de cosas futuras, mientras que las preocupaciones morales inmediatas se esfuman y pasan a segundo término [9]. El autor de un apocalipsis es, ante todo, un *vidente*. La revelación de las cosas misteriosas del futuro la recibe bajo la forma de visiones que consigna por escrito [10]. Pero estas visiones no constituyen el objeto de la revelación, sino que son símbolos que sirven para expre-

[4] M. García Cordero, *El libro de los siete sellos:* Colección Agnus (Salamanca 1962) p.22s; B. Rigaux, *Género literario apocalíptico:* EstBib 13 (1954) 225-227; J. B. Frey, *Apocalyptique:* DBS I 326-354; J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (Filadelfia 1953) p.154; G. E. Ladd, *The Revelation and Jewish Apocalyptique:* Evangelische Quartalschrift 29 (1957) 94-100.

[5] J. B. Frey, a.c.: DBS I 327.

[6] El libro de Daniel podemos considerarlo, según el P. Lagrange, como «el primero y más perfecto de los apocalípticos» *(Les prophéties messianiques de Daniel:* RB 13 [1904] 494ss). Cf. M. García Cordero, *Biblia comentada:* III. *Libros proféticos* (BAC, Madrid 1961) p.986-988.

[7] M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1950) p.7.

[8] Cf. 1 Sam 10,1ss; Is 7,14; Jer 28,15ss; 44,29-30.

[9] M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introduction à la Bible* de A. Robert-A. Feuillet II (Desclée, Tournai 1959) p.712s.

[10] Ap 1,11.

sarla. Los autores apocalípticos difieren de los profetas clásicos—según el P. Lagrange—en que, en lugar de tomar sus visiones del ambiente circundante, «se elevan más alto; no piden a Dios que descienda, sino que prefieren subir hasta El para ver de cerca sus maravillas» [11].

El *simbolismo* es una de las principales características del género apocalíptico. Todas las imágenes que el autor apocalíptico emplea son símbolos: una espada significa destrucción y exterminio; una corona representa la realeza del que la lleva; una palma, el triunfo; las alas, la agilidad para moverse. Un candelabro representa a una Iglesia determinada [12]; una estrella, a un ángel; las siete cabezas de la Bestia pueden representar siete colinas (¿las de Roma?) o siete reyes [13]. Los *números* son también casi siempre simbólicos, y no se deben tomar por lo que valen, sino por lo que simbolizan. El siete simboliza la plenitud, la perfección; el seis (= 7 menos 1), por el contrario, representa la imperfección; el ocho, la sobreabundancia; el cuatro simboliza el mundo creado (= los cuatro elementos, los cuatro puntos cardinales); el doce representa al Israel antiguo y al nuevo (la Iglesia cristiana); mil designa una gran ciudad, y lo mismo el cuadrado de doce (= 144 multiplicado por 1000). Incluso los mismos *colores* tienen valor simbólico: el blanco es signo de la victoria, de la pureza, de la alegría [14]; el rojo es símbolo de la violencia; el negro, de la muerte [15]; el escarlata, de lujo y magnificencia [16].

Por eso, cuando un autor apocalíptico quiere describir una visión, se sirve de estos símbolos para expresar las ideas que Dios le sugiere. Como la finalidad que se propone no es la de describir una visión imaginable y coherente, sino la de traducir en lenguaje apocalíptico las ideas recibidas de Dios, de ahí que proceda por acumulación de símbolos, de cifras y de colores, sin preocuparse de su incoherencia. Teniendo esto en cuenta, sería un error querer imaginarse plásticamente, por ejemplo, la Bestia de siete cabezas y de diez cuernos del Apocalipsis de San Juan [17]. ¿Cómo habría que repartir los diez cuernos sobre siete cabezas?

De donde se sigue que, en la interpretación del Apocalipsis de San Juan, es esencial el prescindir de lo plástico e imaginable, para contentarse con traducir *intelectualmente* los símbolos sin detenerse en los detalles más o menos sorprendentes. La Bestia representa al Imperio romano con sus emperadores (las cabezas) y sus reyes vasallos (los cuernos) [18]. De los símbolos hay que extraer

[11] M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (París 1909) p.41.
[12] Ap 1,20.
[13] Ap 17,9-10.
[14] Ap 19,8.
[15] Ap 6,1-8.
[16] Ap 17,4. Sobre el simbolismo del Apocalipsis véanse G. B. ESCANDE, *L'Apocalypse, document de la Rédemption. Essai sur la langue symbolique* (Ginebra 1926); C. CLEMEN, *Visionen und Bilder in der Offenbarung Johannis:* ThStKr 107 (1936) 236-265; K. L. SCHMIDT, *Die Bildersprache in der Johannes-Apocalypse:* ThZ 3 (1947) 161-177; H. LANGENBERG, *Die prophetische Bildsprache der Apocalypse* (Metzingen 1952) p.311.
[17] Ap 13,1.
[18] M. E. BOISMARD, *L' Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.8s.

la idea, teniendo en cuenta su elasticidad y, a veces, hasta su incoherencia. El Apocalipsis de San Juan es una obra de un escritor oriental, de exuberante fantasía; de un vidente que vislumbra los destinos de la humanidad en un horizonte de eternidad. Sus visiones tienen mucho de flotante e inconsistente [19].

En la descripción de una visión apocalíptica, los detalles concretos poseen con frecuencia un valor simbólico y constituyen por sí mismos una enseñanza. A veces el mismo autor del Apocalipsis nos indica la interpretación de ciertos símbolos. Pero esto no es lo ordinario. Frecuentemente San Juan parece presuponer que sus lectores estaban al corriente del valor simbólico que él daba a sus imágenes. De ahí que hoy día no alcancemos a comprender el significado de ciertos símbolos, que debieron de ser claros para los contemporáneos del vidente de Patmos.

A hacer más oscura la interpretación de un escrito apocalíptico también contribuye el hecho de que el autor apocalíptico se esfuerza siempre por abstraer, al menos aparentemente, de su verdadera época. «Se transporta siempre—como dice el P. Allo—a un punto convencional del pasado, al tiempo de un gran personaje como Henoc o Esdras, cualificado para recibir revelaciones divinas. Y es a este personaje al que hace hablar. Una de las características esenciales de los (apocalipsis) apócrifos es, por lo tanto, la *seudonimia*. Todos reposan sobre ficciones literarias... El autor pretendido podrá, pues, describir a modo de profecía los principales sucesos históricos que hayan tenido lugar desde su época hasta la del verdadero autor; y éste continuará esa serie de predicciones *post eventum*—sin que nada, en el tono ni en la forma literaria, denote el cambio—por sus propias especulaciones sobre el futuro. Construye de este modo un bloque que abarca hasta el fin del mundo, y descubre todos los designios de Dios en toda la historia de la humanidad. Es una verdadera *filosofía de la historia*» [20]. A veces el autor apocalíptico, no disponiendo de hechos históricos conocidos que le puedan servir de trama, tendrá que recurrir a las tradiciones alegóricas, a los lugares comunes de estrellas, metales, pedrerías, monstruos fantásticos, que muchas veces procederán de mitos y leyendas profanas. De aquí resulta con frecuencia la falta de unidad y la dificultad de armonizar los diversos puntos de vista escatológicos [21].

El Apocalipsis de San Juan ofrece numerosas semejanzas con los escritos apócrifos del género apocalíptico. Como éstos, se compone de visiones, con partes descriptivas y partes proféticas. El estilo empleado es figurado y misterioso. Se sirve de las mismas imágenes y expresiones que encontramos en la apocalíptica judía. Sin embargo, las diferencias son muy grandes. En primer lugar, el Apocalipsis del Nuevo Testamento no es un escrito seudónimo, sino que es presentado como obra de Juan, el vidente de Patmos [22].

[19] Cf. J. BOVER-F. CANTERA, *Sagrada Biblia* 4.ª ed. (BAC, Madrid 1957) p.1624.
[20] E. B. ALLO, *L'Apocalypse: Études Bibliques* 3.ª ed. (París 1933) p.XXXIs.
[21] Así sucede en el *Henoc etiópico*, en el *Apocalipsis de Baruc* y en el 4 *Esdras*.
[22] Ap 1,1.4.9.

Va dirigido a las iglesias donde él mismo había trabajado. Y trata de cosas que eran de primerísima actualidad. Por lo cual, cualquier fraude sería fácil de descubrir. Su unidad de enseñanza es perfecta. Juan nunca se ocupa de cosas inútiles (de los secretos cósmicos, etc.), como hacen frecuentemente los escritos apocalípticos. A imitación de los profetas antiguos, escribe con el fin primario de exhortar, de animar a sus hermanos sacudidos por la persecución y los peligros. La idea teológica central es el triunfo definitivo de Jesucristo sobre el mal en sus distintas manifestaciones históricas. La Iglesia y los fieles cristianos están ahora sometidos a sufrimientos y persecuciones; pero todo esto es algo pasajero. Cristo destruirá pronto todo lo que se opone a la implantación de su Iglesia en el mundo; y los cristianos que hayan permanecido fieles cantarán un cántico de alegría por toda la eternidad en el cielo. A veces San Juan no sólo exhorta y anima, sino que también reprende.

El Apocalipsis de San Juan y el Antiguo Testamento

Si bien el Apocalipsis de Juan bebe abundantemente en la tradición apocalíptica judía, no es ésta la única ni la más impotante fuente del simbolismo joánico. Es más bien en los últimos profetas del Antiguo Testamento: Ezequiel, Zacarías, Daniel, en donde se puede encontrar el origen inmediato de los símbolos más importantes del Apocalipsis [23]. El libro comido por Juan en Ap 10,9-10, es una adaptación de Ezequiel [24]. Otro tanto sucede con la guerra de Gog y Magog [25], de la que nos habla San Juan en Ap 20,8. La descripción del cielo y del trono de Dios, con los cuatro animales que lo sostienen [26], depende indudablemente de la visión del carro divino de Ezequiel [27]. El templo mesiánico de Ezequiel [28] tal vez haya influido en la concepción de la Jerusalén celestial, morada de los santos [29]. También los lamentos sobre la ruina de Roma [30] parecen inspirarse en la elegía sobre la ruina de Tiro [31]. La visión del ángel que mide el templo [32] y la ciudad [33] depende de Zacarías [34] y de Ezequiel [35]. Los *dos testimonios* o *testigos* de Ap 11 constituyen una referencia a Zacarías [36]. De igual modo la visión de los caballos angélicos [37] depende de la visión de Zacarías [38] sobre los cuatro carros. La descripción del *Hijo del hombre* [39] está compuesta de rasgos que se inspiran en diversos pasajes del Antiguo Testamento [40]. La primera Bestia de Ap 13 es una combinación de los cuatro monstruos que en Daniel [41] representan la sucesión de cuatro imperios paganos. La imagen de la Mujer, en los dolores de parto, perseguida por el Dragón [42], nos transporta a los orígenes de la humanidad,

[23] E. B. ALLO, o.c. p.LXIV.
[24] Ez 3,1-2.
[25] Ez 38.
[26] Ap 4.
[27] Ez 1; 9-10.
[28] Ez 40 y capítulos siguientes.
[29] Ap 21-22.
[30] Ap 18.
[31] Ez 27.
[32] Ap 11.
[33] Ap 21.
[34] Zac 2,1ss.
[35] Ez 40,3.
[36] Zac 3.
[37] Ap 6.
[38] Zac 6.
[39] Ap 1,7s.13-20.
[40] Zac 3,4; Dan 7,9ss; 10,5ss; cf. Is 11,4; 49,2, etc.
[41] Dan 7,1-8.23-27.
[42] Ap 12,1-17.

cuando Eva se dejó seducir por la serpiente. El arca de la alianza en el templo [43] y la nube que llena el templo [44] aluden a 2 Mac 2,5-8. Para describir las persecuciones contra la Iglesia, San Juan se sirve largamente de las visiones del profeta Daniel, en las que describe la persecución de Antíoco Epífanes [45]. La visión de los que han triunfado de la Bestia [46], al lado de un mar de cristal y entonando el cántico de Moisés, alude al Ex 14-15. El tema del Exodo y de la liberación de los israelitas de Egipto es ampliamente explotado para escribir todas las grandes liberaciones del pueblo de Dios [47].

La fuente principal, por consiguiente, del simbolismo de Juan es el Antiguo Testamento. Sin embargo, San Juan no se ha limitado únicamente a copiar a sus antecesores, sino que transforma las imágenes que él toma del Antiguo Testamento, imprimiéndoles el sello de su originalidad. Su inspiración profética es la que dirige el desarrollo de su obra. Como todo judío, con un conocimiento profundo de las Sagradas Escrituras, cuando quiere expresar una idea, le vienen espontáneamente a la pluma las expresiones del profetismo tradicional.

Procedimientos de composición empleados en el Apocalipsis de San Juan

Son muchos los autores modernos que defienden la unidad literaria del Apocalipsis, apoyándose en la lengua, tan característica de nuestro libro, con sus solecismos y semitismos, y en sus procedimientos de composición literaria. Si el Apocalipsis parece contener repeticiones, expresiones que chocan, etc., esto proviene del método de composición empleado por Juan.

Uno de los artificios literarios empleados por el Apocalipsis, el más claro, es el de las *series septenarias:* las siete cartas a las siete iglesias, los siete sellos, las siete trompetas, las siete copas. Algunos autores, apoyándose en este procedimiento literario tan característico, piensan que el Apocalipsis estaría enteramente construido mirando al número siete. Según el P. Loenertz [48] y, en parte, el P. Levie [49], cada serie septenaria va precedida por una sección preparatoria: 1 septenario: Cartas a las siete iglesias, Ap 1,9-3,22 (sec. preparatoria = 1,9-20); 2 septenario: Los siete sellos, Ap 4,1-7,17 (sec. preparatoria = 4,1-5,14); 3 septenario: Las siete trompetas, Ap 8,1-11,14 (sec. preparatoria = 8,1-6); 4 septenario: Señales en el cielo

[43] Ap 11,19.
[44] Ap 15,8.
[45] Comparar Dan 7 con Ap 13,1-8; 12,14; 17,12; 20,4; Dan 3,5ss.15 con Ap 13,15; Dan 8,10 con Ap 12,4.
[46] Ap 15,2-3.
[47] Compara Ex 3,14 con Ap 1,4.8; 4,8; 11,17; 16,5; Ex 7-10 con Ap 9 y 16; Ex 25 con Ap 11,19. Cf. E. B. ALLO, o.c. p.LXV; M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *Introd. à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, II p.717s; L. DE ALCÁZAR, *In eas Veteris Testamenti partes quas respexit Apocalypsis libri quinque* (Lyon 1631) p.312; J. CAMBIER, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de S. Jean:* NRTh 77 (1955) 113-122; V. SORIA, *Apocalypsis y Génesis:* CultBib 12 (1955) 364-369. El P. D. Dubarle cree que la imagen de la Mujer coronada de estrellas (Ap 12) depende del Cant (cf. *La Femme couronné d'étoiles (Ap 12):* Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert [París 1957] p.512-518).
[48] *The Apocalypse of St. John* (Londres 1947).
[49] *L'Apocalypse de Saint Jean devant la critique moderne:* NRTh (1924) 513-525.596-618.

Ap 11,15-14,20 (sec. preparatoria = 11,15-19); 5 septenario: Las siete copas, Ap 15,1-16,16 (sec. preparatoria = 15,1-16,1); 6 septenario: Las voces celestes, Ap 16,17-19,5 (sec. preparatoria = 16, 17-21); 7 septenario: Las visiones del fin, Ap 19,6-22,5 (sec. preparatoria = 19,6-10).

Otro de los artificios de composición del Apocalipsis lo constituyen las *anticipaciones* y anuncios hechos en *términos propios* de alguna escena que sólo se describirá más tarde. Estas anticipaciones aparecen siempre en lugares análogos. Por donde se ve claramente que se trata de algo hecho conscientemente por el autor sagrado. Así, Ap 2,7 es una anticipación de 22,2; Ap 2,11 es una anticipación de 20,14; la nueva Jerusalén de Ap 3,12 es una anticipación de 21,2; el pasaje Ap 11,1-13 es una anticipación del capítulo 13; Ap 14,8 es una anticipación de los capítulos 17-19; Ap 14,10 es una anticipación del capítulo 16; Ap 16,12-14 es una anticipación de 19, 17-21; Ap 19,7-9 es una anticipación de los capítulos 21,22.

Estas y otras muchas anticipaciones dan la impresión de que todas las partes del libro guardan entre sí una sólida coherencia y que la exposición del autor sagrado progresa de una manera más bien *cíclica* que rectilínea. De aquí la ley de las *ondulaciones*, como la llama el P. Allo [50]. Esta presupone la hipótesis de la *recapitulación*, expuesta por primera vez por Victorino de Pettau, según la cual el Apocalipsis no expone una serie continua y cronológica de sucesos futuros, sino que describe los mismos sucesos bajo diversas formas. Es una repetición cíclica de la misma historia, con frecuentes anticipaciones—como indicamos arriba—y retrocesos. Por consiguiente, las repeticiones del Apocalipsis no serían simples yuxtaposiciones de fuentes análogas, sino que se explicarían en el sentido de que, en el interior de una misma serie, una visión esquemática se explica después en forma más amplia, aportando a la primera una precisión y una nueva claridad. Por muy variadas que sean las imágenes, se encuentran enlazadas entre sí por tales analogías, que uno se siente inmediatamente inclinado a creer en la cuasi identidad de muchas cosas que ellas representan [51].

Otros autores hablan del desdoblamiento de las representaciones joánicas en dos fases sucesivas: una *acústica* y otra *óptica*. San Juan en la narración de un mismo hecho, primero lo *oye* y luego lo *ve*. Esto puede desorientar al lector, haciéndole considerar como sucesos objetivamente diversos lo que en realidad no es otra cosa que una doble representación de un mismo hecho [52].

También encontramos en el Apocalipsis la ley de la *perpetua antítesis* [53]. En casi todos los cuadros, o en cada una de las series, se encuentran frases y figuras antitéticas. Dentro de las mismas series hay lugares fijos, determinados, destinados exclusivamente a hacer resaltar la antítesis general. Es lo que el P. Allo llama la *ley de periodicidad en la posición de la antítesis* [54]. Las antítesis se encuentran ordinariamente al final de las visiones preparatorias que preceden a los septenarios, es decir, en cada *sexto* momento de los septenarios, si exceptuamos el de las cartas. San Juan tiene continuamente ante la vista la oposición de dos sociedades, de dos ciudades: la de los amigos de Dios, es decir, la verdadera Jerusalén, y la de los enemigos de Dios, es a saber: Babilonia, gobernada por el Dragón. La segunda parte del Apocalipsis (12-22) está toda ella dominada por las grandes antítesis de Cordero-Dragón, Mujer-Dragón, nueva Jerusalén-Babilonia. Además de estas antítesis claramente determinadas existen otras visiones o dichos sobre el poder del mundo y del diablo, que continuamente se alternan con otras sobre el poder de Dios y la victoria de los fieles. Igualmente las visiones que se refieren al mal alternan con otras que tratan del bien, y las que hablan de castigos, con otras que se refieren a la gloria [55].

[50] O.c. p.LXXXVs.
[51] E. B. ALLO, o.c. p.LXXXVI.
[52] J. M. BOVER-F. CANTERA, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1957) p.1625.
[53] Cf. Ap 9,13-21 y 11,1-13; 14,14-20 y 15,2-3; 16,14 y 16,15.

Autenticidad y canonicidad del Apocalipsis

El mismo autor del Apocalipsis nos ha dejado su nombre: *Juan* [56]. La tradición cristiana antigua identifica unánimemente este Juan con el apóstol San Juan, hijo del Zebedeo. Unos cincuenta años después de la muerte de San Juan en Efeso escribía allí mismo San Justino († 153) su *Diálogo con Trifón*, en el que dice expresamente: «Además hubo entre nosotros un varón, por nombre Juan, uno de los apóstoles de Cristo, el cual profetizó en la Revelación (Apocalipsis) que le fue hecha, que los que hubieren creído en Cristo pasarían mil años en Jerusalén» [57]. San Policarpo († 155), que fue discípulo inmediato del apóstol San Juan, considera el Apocalipsis como divinamente inspirado, y cita expresiones idénticas a las del Apocalipsis [58]. De Papías (c.130) nos dice Andrés de Cesárea que afirmaba la autenticidad del Apocalipsis [59]. También San Ireneo (hacia 190), heredero de las tradiciones efesinas por haber vivido en Efeso cierto tiempo, identifica al autor del Apocalipsis con el apóstol San Juan [60]. Tiene igualmente mucha importancia el claro testimonio del *Fragmento de Muratori* (de hacia 170): «Apocalypsis etiam Iohannis... recipimus» [61].

En el resto del siglo II, y en la primera mitad del siglo siguiente, fueron muchos los escritores eclesiásticos que consideraron el Apocalipsis como obra del apóstol San Juan. Es usado por Clemente de Alejandría (hacia 215) [62], por Orígenes (hacia 233) [63] y por Tertuliano (hacia 207) [64]. Algunos autores de esta época, o incluso del

[54] E. B. ALLO, o.c. p.LXXXVII.
[55] Cf. DOM GUIU M. CAMPS, *Apocalipsi*, en *La Biblia de Montserrat* XXII (1958) p.228s.
[56] Ap 1,1.4.9; 22,8.
[57] SAN JUSTINO M., *Diálogo con Trifón* 81,4: PG 6,669.
[58] SAN POLICARPO, *Ad Phil.* 6,8: PG 5,1005-1016.
[59] ANDRÉS DE CESÁREA, *Comm. in Apocalypsin* pról.: PG 106.220.
[60] SAN IRENEO, *Adv. haer.* 4,20,11; 5,26,1; 5,30,3: PG 7,1040.1192.1207.
[61] EB.6: *Fragmentum Muratorianum* lín.71.
[62] *Strom.* 4,25,157; 5,6,35: PG 8,1365; 9,61.
[63] *In Ioannem*, 1,14: PG 14,48.61; *In Matth.* 16,6: PG 13,1385.
[64] *Adv. Marcionem* 3,14,24: PL 2,46.340.368; *De resurrectione carnis* 25: PL 2,877.

siglo anterior, llegaron hasta escribir comentarios sobre el Apocalipsis. De estos últimos fue Melitón, obispo de Sardes (hacia 170), una de las ciudades a las que va dirigido el Apocalipsis [65].

Es evidente el peso que tiene el argumento de unanimidad de la tradición en los dos primeros siglos, acerca de la autenticidad y canonicidad del Apocalipsis.

La unanimidad se vio, sin embargo, rota en el siglo III, cuando los herejes alogos (negadores del Logos), entre los que se contaba un cierto Cayo, presbítero romano de principios del siglo III, atribuyeron el Apocalipsis a Cerinto. Cayo, por reacción contra el abuso que hacían de él los montanistas, le negó todo valor canónico [66]. Con mayor moderación, San Dionisio, obispo de Alejandría (248-264), puso también en duda el origen apostólico del Apocalipsis, sin rechazar la canonicidad. Los argumentos en que se funda son literarios y teológicos, no de tradición. La causa de esto fue el hecho de que San Dionisio creía que en el Apocalipsis se enseñaba la *doctrina milenarista*. Y para quitar a los herejes milenaristas el fundamento bíblico del Apocalipsis, en el que se apoyaban, negó su autenticidad [67]. Eusebio de Cesárea, que nos refiere las noticias precedentes, parece inclinarse en favor de la opinión de San Dionisio de Alejandría [68]. Tampoco consideran el Apocalipsis como auténtico y canónico San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Nacianceno. Teodoreto y San Juan Crisóstomo nunca citan el Apocalipsis, lo cual parece indicar que no lo consideraban como libro sagrado. Falta también en la versión siríaca Peshitta.

Estos testimonios discordantes representan, sin embargo, una pequeña parte de la tradición patrística. Su actitud fue motivada no por razones de tradición, sino por motivos de polémica. Frente a esta actitud discordante se alza toda la Iglesia occidental, y con ella también muchos Padres orientales, como San Basilio, San Atanasio, San Gregorio Niseno, San Cirilo de Alejandría y San Epifanio [69]. La Iglesia latina ha reconocido siempre la autenticidad apostólica y la canonicidad del Apocalipsis, y ha salido siempre en defensa de la tradición primitiva. Por eso es lícito afirmar que existe una tradición casi unánime de la Iglesia que considera el Apocalipsis como obra del apóstol San Juan.

Los documentos oficiales o cuasi oficiales que poseemos de la Iglesia universal confirman la tradición casi unánime de los Padres. El documento más antiguo que ha llegado hasta nosotros es el catálogo de los Libros Sagrados del concilio provincial de Hipona

[65] EUSEBIO *(Hist. Eccl.* 4,26: PG 20,392) nos dice que Melitón compuso unos tratados que tenían por título: «Acerca del diablo y del Apocalipsis de Juan».
[66] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,28,2.
[67] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,25,1-27: PG 20,697ss. Los milenaristas se apoyaban en Ap 20,4-7 para admitir un reino terreno y carnal de mil años. Los cristianos muertos resucitarían para reinar con Cristo sobre la tierra.
[68] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,25,2: PG 20,268.
[69] SAN BASILIO, *Contr. Eunomium* 2,14: PG 29,600; SAN ATANASIO, *Epist. fest.* 39: PG 26,1437; *Contr. Arianos or.* 2,23.45: PG 26,196.244; SAN GREGORIO NISENO, *Contr. Apollinarem* 37: PG 45,1208; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De adoratione in spiritu et veritate* 6: PG 68, 433; SAN EPIFANIO, *Haer.* 51,3: PG 41,892.

(año 393). En él se encuentra el Apocalipsis como libro canónico [70]. Lo mismo sucede en los catálogos de los concilios provinciales Cartaginense III y Cartaginense IV (años 397 y 419) [71]. Una carta del papa San Inocencio I a Exuperio, obispo de Tolosa (año 405), considera el Apocalipsis de San Juan como libro canónico [72]. Igualmente, el catálogo de los Libros Sagrados, atribuido al papa San Gelasio (hacia 495), acepta el Apocalipsis de San Juan apóstol en el cánon de las Sagradas Escrituras [73]. El concilio Toledano IV (a.633) castiga con la excomunión al que rechace el Apocalipsis de San Juan como no auténtico ni canónico [74]. El concilio Florentino, en el decreto *Pro Iacobitis* (4 de febrero de 1441), recibe y considera como inspirado el Apocalipsis de San Juan [75]. Y finalmente, el concilio Tridentino, el día 8 de abril de 1546, definió solemnemente el canon de las Sagradas Escrituras. En su decreto *De canonicis Scripturis* declara: «Si alguien no recibiera por sagrados y canónicos estos libros—entre ellos es nombrado el Apocalipsis del apóstol Juan—íntegros con todas sus partes, según acostumbraron ser leídos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición latina Vulgata, y despreciare a ciencia y conciencia las predichas tradiciones, sea anatema» [76]. Por consiguiente, el concilio Tridentino ha definido la *canonicidad* del Apocalipsis. Sin embargo, respecto de su *autenticidad* la Iglesia no ha definido nada. De ahí que los autores católicos puedan discutir acerca de ella.

En los tiempos modernos ha habido críticos, y los hay todavía hoy, que dudan de la autenticidad joánica del Apocalipsis o la niegan claramente. Y sinceramente hablando hay que reconocer que la atribución del Apocalipsis al apóstol San Juan, autor del cuarto evangelio, presenta serias dificultades, como lo reconocen al presente diversos autores católicos [77].

Desde el punto de vista *literario* se encuentran indudables semejanzas en lo referente al estilo, vocabulario, fraseología, gramática. Sin embargo, las diferencias entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio son también muy notables. Estas diferencias son tales que, según el parecer de importantes críticos, no se podrían explicar todas, ni por la diferencia de los temas tratados, ni por las diferentes, condiciones en las que fueron escritos el cuarto evangelio y el apocalipsis, ni por la distancia del tiempo. Otro tanto sucede con las ideas teológicas. No se encuentran en el Apocalipsis la mayor parte de los términos característicos del cuarto evangelio y de las epístolas de San Juan: *amor*, *verdad*, *luz*, *tinieblas*, *mundo*, en sentido peyorativo. La doctrina del Espíritu Santo, que tanta importancia tiene en el cuarto evangelio, apenas es esbozada en el Apocalipsis. Cristo es

[70] EB 17. Cf. MANSI, 3,924; SAN AGUSTÍN, *Retractationes* I 16: PL 32,612.
[71] EB 19. Cf. MANSI, 3,891.
[72] EB 21. Cf. PL 20,501. Se puede ver la edición crítica de esta carta hecha por H. Wurm en Apollinaris 12 (1939) 74-78.
[73] EB 27. Cf. PL 19,790ss; MANSI, 8,145ss.
[74] EB 34 Cf. MANSI, 10,624.
[75] EB 47. Cf. MANSI, 31B1736.1738.
[76] EB 59-60. Cf. MANSI, 33,22.
[77] M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1950) p.17s.

llamado, en ambos escritos, *Cordero* (de Dios), pero con dos palabras griegas distintas (ἀμνὸς, ἀρνίον). La *concepción escatológica* es muy distinta. En el Apocalipsis se vive en espera de la venida de Cristo. El Hijo del hombre es Cristo glorioso que vendrá al final de los tiempos para juzgar a los impíos. El anticristo es una potencia política que se opone al establecimiento del reino de Dios. En el evangelio y en las epístolas, en cambio, Cristo ya ha venido, en cierto modo, y habita en el corazón de los fieles. El Hijo del hombre es Cristo exaltado por la resurrección, el cual ya ha llevado a cabo el juicio sobre los hombres, separando los fieles de los que no aceptan a Jesucristo. Los anticristos ejercen una influencia nefasta, esparciendo falsas doctrinas cristológicas. El Espíritu Santo, que habita en las almas de los fieles, realiza ya el reino de Dios entre nosotros [78].

Hay otras razones que aducen los críticos en contra de la autenticidad joánica del Apocalipsis. Las más importantes son las siguientes: el cuarto evangelio tiene como nota característica la *originalidad* y la *personalidad*, que le sitúan en un nivel distinto de los sinópticos. En cambio, el Apocalipsis no muestra esa nota de originalidad y personalidad. Frecuentemente el autor sagrado se limita a un reempleo literal de profecías del Antiguo Testamento, principalmente de Ezequiel. También resulta extraño que el autor del Apocalipsis no se dé nunca el título de *apóstol* en una época en que los ministerios eclesiásticos estaban claramente diferenciados [79]. Además, no encontramos en el Apocalipsis ni una sola alusión a hechos concretos de la vida terrestre de Cristo. Esto resulta algo extraño en uno que habría vivido durante años en compañía de Jesucristo.

Todos estos hechos hay que tenerlos en cuenta cuando se trata de solucionar el problema de la autenticidad joánica. Hay autores católicos modernos que, apoyados en los hechos antedichos, consideran como probable autor del Apocalipsis a un discípulo de San Juan apóstol. Esto correspondería bien con los datos históricos transmitidos por Eusebio de Cesárea y las *Constitutiones apostolicae* [80], que hablan de un hombre llamado Juan. Este habría sido constituido por el apóstol San Juan obispo de Efeso a fines del siglo I.

Es importante tener presente que la cuestión del autor del Apocalipsis no es una cuestión de fe. Si el Apocalipsis hubiera sido escrito por un discípulo de Juan, tendríamos el mismo problema que en la epístola a los Hebreos, escrita por un discípulo de San Pablo [81]. Esto no impide que el Apocalipsis sea inspirado, del mismo modo que los demás libros del Nuevo Testamento [82].

Sin embargo, el argumento de tradición y las semejanzas existentes entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio conservan todavía toda su fuerza. Solamente se encuentra en el Apocalipsis y en el cuarto evangelio el término *Logos*, aplicado a Cristo, que es característico de San Juan Apóstol. También se emplean en el Apocalipsis las expresiones *agua viva* o *agua de vida* [83], que son propias del lenguaje joánico. Se emplean con frecuencia los términos *testimonio* (μαρτυρία) y *verdadero* (ἀληθινός), que son expresiones muy empleadas por el cuarto evangelio [84].

[78] Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. à la Bible*, de A. Robert-A. Feuillet II p.740-741.
[79] Cf. 1 Cor 12,28s; Ef 4,11.
[80] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,39,7; *Constitutiones apostolicae* 7,46,7.
[81] Cf. Responsum XIII Pont. Commissionis Biblicae (24 junio 1914) acerca del autor y del modo de composición de la epíst. a los Hebreos: EB 417.
[82] M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.20.

Las diferencias de lenguaje entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio tal vez provengan, al menos en parte, del género literario apocalíptico empleado por el autor sagrado. El Apocalipsis depende frecuentemente del Antiguo Testamento, especialmente del Génesis, Ezequiel, Zacarías y Daniel [85]. Y es muy probable que conociera los escritos apocalípticos judíos. Por otra parte, las incorrecciones gramaticales pueden provenir de las circunstancias en que fue compuesto el Apocalipsis. San Juan estaba desterrado en la isla de Patmos, condenado probablemente a trabajos forzados. Y no tenía la tranquilidad de ánimo suficiente para redactar un libro en estilo elegante y bien pulido. Además, es muy probable que no tuviera a su lado ningún discípulo helenista que le pudiera corregir su obra. En cambio, para la composición del cuarto evangelio dispuso de amanuenses y de correctores [86].

Tiempo y lugar de composición del Apocalipsis

El mismo Apocalipsis nos dice que San Juan recibió la gran revelación (= apocalipsis) cuando se encontraba deportado en la isla de Patmos, a causa de la palabra de Dios [87]. Ahora bien, según la tradición más antigua y más digna de fe, que nos ha sido transmitida por San Ireneo [88] y más tarde por Victorino de Pettau († 303) [89], la deportación de San Juan a Patmos tuvo lugar hacia el final del reinado de Domiciano (81-96 d. C.). San Jerónimo, fundándose seguramente en Eusebio [90], precisa todavía más, afirmando que San Juan recibió las visiones del Apocalipsis en el año 14 ó 15 de Domiciano, es decir, el año 95 d. C. [91]. Existen, sin embargo, otros testimonios antiguos, como el de las *Acta Iohannis* y el del *Canon de Muratori*, ambos del siglo II, que se inclinan por el tiempo de Nerón. San Epifanio (s.IV) coloca la deportación de San Juan bajo el emperador Claudio (Nerón?) [92]. La *Synopsis de vita et morte prophetarum* y Teofilacto la atribuyen al tiempo de Trajano.

Las condiciones históricas que el libro supone se adaptan perfectamente al reinado de Domiciano, pues fue un emperador cruel

[83] Ap 21,6; 22,17; cf. Jn 4,10.13ss; 7,38.
[84] Ap 3,14; 6,10; 16,7; 19,2.9.11; 21,5s; cf. Jn 1,9; 4,23; 7,28; 15,1; 17,3; 6,32; 1 Jn 2,8.
[85] Cf. A. Schlater, *Das A. T. in der johanneischen Apocalypse:* Beitrage zur Förderung christlicher Theologie 16,6 (1912); K. L. Schmidt, *Die Bildersprache in der Ap.:* ThZ 3 (1947) 161-177.
[86] Cf. E. B. Allo, o.c. p.CCXXIX-CCXXXI; M. García Cordero, o.c. p.16.
[87] Ap 1,9.
[88] *Adv. haer.* 5,30,3: PG 7,1207.
[89] *In Apocalypsim* 10,11; 17,10: PL 5,333.338.
[90] *Hist. Eccl.* 3,18,4: PG 20,252.
[91] *De viris illustribus* 9: PL 23,625.
[92] San Epifanio, *Haer.* 51,12.33: PG 41,909.949.

y perseguidor [93]. Exigió de sus súbditos el culto divino para sí mismo [94]; y a los que se oponían los asesinaba o los deportaba [95]. Las cartas a las siete iglesias corresponden bastante bien a las condiciones religiosas del Asia Menor hacia el final del siglo I. Algunas de las iglesias habían decaído de su fervor primitivo. Por eso, San Juan echa en cara a alguna de esas iglesias su pereza y decaimiento en el fervor religioso [96]. Y, al mismo tiempo, las previene contra la infiltración de doctrinas perniciosas difundidas por falsos profetas y por los herejes nicolaítas [97]. La persecución ha comenzado ya en Esmirna y en Pérgamo [98]. Este cambio en el seno de las comunidades cristianas no es posible que haya tenido lugar poco tiempo después de San Pablo, sino que más bien tuvieron que pasar bastantes años para que decreciese el fervor religioso.

En efecto, San Pablo, cuando escribe a los Efesios y a los Colosenses desde su prisión romana, no considera estas iglesias ya invadidas por el error. Es verdad que los errores amenazaban la comunidad cristiana, principalmente la de Colosas; pero los errores todavía no habían inficionado las iglesias, como supone el Apocalipsis. Además, en tiempo de San Pablo, y, por lo tanto, bajo Nerón, la organización jerárquica de las iglesias era aún embrionaria. El Apocalipsis, por el contrario, parece suponer un gobierno monárquico en cada iglesia, pues se dirige al ángel—al obispo—de cada una de ellas. Alguna de estas iglesias han decaído mucho de su primer fervor cristiano, y hasta parece que se hallan invadidas por errores. Todo esto parece pedir un intervalo considerable entre la época de San Pablo y la del Apocalipsis.

Algunos autores, como, por ejemplo, el P. M. E. Boismard [99], que admiten dos o más redacciones del Apocalipsis, colocan una de ellas en tiempos de Nerón, y la otra al final del reinado de Domiciano. La interpretación del capítulo 17 del Ap, en el que se dice que el emperador perseguidor es el sexto de la lista de los emperadores [100], parece favorecer a primera vista este modo de ver. Porque para llegar a Domiciano habría que comenzar a contar desde Nerón, lo que no parece probable. En cambio, para llegar a Nerón basta con comenzar con César, que fue el verdadero fundador del Imperio romano. En cuyo caso se explica bien lo que se dice en Ap 13,3: la Bestia, herida de muerte, ha vuelto a resurgir. El Imperio romano, que pudo considerarse como deshecho con la muerte de César, volvió a tomar vida y mayores energías en la persona de Augusto. Al ver esta especie de resurrección de la Bestia, los pueblos se postran para adorarla [101]. Fue, en efecto, el emperador Augusto el primero que recibió los honores divinos.

93 Plinio el Joven le llama «Immanissima bellua» *(Panegyr. Traiani* 48).
94 Cf. SUETONIO, *Domitianus* 13.
95 Cf. PLINIO, *Hist. Nat.* 4,12.23.
96 Ap 2,4.14.20ss; 3,2ss.16ss.
97 Ap 2,6.15.20ss.
98 Ap 2,10.13.
99 *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.20-22.
100 Ap 17,10.
101 Ap 13,3-4.

Otros escrituristas, como Gelin [102], Feuillet [103], distinguen dos fechas de composición: la perspectiva de las visiones miraría a la época de Vespasiano, y la publicación del Apocalipsis habría tenido lugar al final del reinado de Domiciano. En este caso, el Apocalipsis estaría artificialmente antidatado, cosa bastante frecuente en el género apocalíptico. Esto mismo explicaría, en parte, las repeticiones aparentes del libro, conservando su unidad literaria.

En lo que coinciden casi todos los autores es que fue escrito en época tardía dentro del siglo I. Esto es lo que también exigen ciertas características internas del libro, ya indicadas: decaimiento del fervor en las comunidades cristianas, fundadas en tiempo de San Pablo; herejías mucho más desarrolladas que las que suponen las epístolas de Santiago y la primera de San Pedro. Se puede, pues, aceptar la fecha sugerida por la tradición: habría sido compuesto el Apocalipsis hacia el año 95.

En cuanto al lugar de composición, la tradición se inclina por la isla de Patmos, en donde San Juan habría recibido la revelación = apocalipsis.

Destinatarios

El Apocalipsis va dirigido inmediatamente a las siete iglesias del Asia Menor proconsular, es decir, a las iglesias de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Filadelfia, Sardes, Laodicea y Tiatira. Sin embargo, estas iglesias vienen como a representar a la Iglesia universal, a la que en definitiva va dirigido el Apocalipsis.

Ocasión y finalidad del Apocalipsis

La ocasión próxima de la composición del Apocalipsis—al menos según lo que da a entender el mismo libro [104]—fue la revelación que Juan recibió en la isla de Patmos. Dios le ordena expresamente poner por escrito las visiones habidas y consignarlas a los fieles. La razón de por qué tuvo esta revelación fueron las condiciones infaustas por las que estaban pasando los cristianos del Asia.

El *culto imperial* amenazaba con sumergir entre sus aguas ponzoñosas a todas las cristiandades del Asia Menor. Este culto idolátrico, que había comenzado a desarrollarse en tiempos de Augusto, adquirió proporciones gigantescas en el reinado de Domiciano, el cual se hacía llamar en las actas oficiales: «dominus et deus noster» [105].

Como los cristianos se oponían a este culto imperial, el cruel emperador desencadenó una cruenta persecución contra ellos. San Juan quiere con su libro consolar a los cristianos perseguidos e infundirles nuevo valor para que sigan luchando valientemente por Cristo. El Apocalipsis es, pues, un *libro de consolación* dirigido a los fieles perseguidos a muerte por el poder civil.

102 A. GELIN, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER, XII (París 1951) p.586.
103 A. FEUILLET, *Essai d'interprétation du ch.11 de l'Apocalypse:* NTSt 4 (1957s) 183-200.
104 Ap 1,1.11.
105 SUETONIO, *Domitianus* 13. Cf. A. J. FESTUGIÈRE ET FABRE, *Le monde gréco-romain au temps de N.-S.* II 7-34.

Pero no solamente el poder civil se ensañaba en los cristianos, sino también el *sincretismo religioso* oriental. Lo constituían los diversos cultos asiáticos, especialmente el de Cibeles, sostenidos por un poderoso sacerdocio. Este se aliaba con el poder civil para extinguir o adulterar las florecientes cristiandades del Asia Menor [106]. También contribuían a sembrar el desconcierto en el rebaño de Cristo las persecuciones de los judíos y de los herejes cerintianos y nicolaítas.

San Juan se levanta en el Apocalipsis contra los graves peligros que amenazan a los fieles, y les exhorta a permanecer firmes en la doctrina de Cristo. Y pone ante sus ojos la perspectiva gloriosa del triunfo definitivo. Ese triunfo llegará pronto [107], y los cristianos verán tiempos mejores, en los que Jesucristo y su Iglesia reinarán sobre todos sus enemigos, tanto internos como externos. Por eso San Juan les exhorta reiteradamente a sufrir con paciencia las tribulaciones y persecuciones y a oponerse valientemente a la recepción de la *marca* o *señal* de la Bestia—el poder imperial—, reconociendo su carácter divino [108]. Los himnos que cantan los cristianos que ya han triunfado, en la liturgia celeste, son como una respuesta a las aclamaciones del culto pagano tributado a los emperadores.

San Juan también se propone con su libro excitar las iglesias a vigilar con celo por la pureza de la fe, amenazada entonces por diversos errores doctrinales.

Argumento del Apocalipsis

El Apocalipsis se presenta como un libro profético [109] que, mediante diversos vaticinios e imágenes, describe los hechos presentes y futuros de la Iglesia. Esta, siempre perseguida, pero siempre triunfante, alcanzará finalmente la perfecta victoria sobre sus enemigos. El autor sagrado presenta el poder pagano de su tiempo luchando encarnizadamente contra Cristo y su Iglesia. Los *anticristos* de que nos habla el Apocalipsis son personificaciones de fuerzas colectivas del mundo, que, a través de los siglos, tratan de destruir el poder de Jesucristo. Si bien el Apocalipsis se refiere inmediatamente a la lucha que sostenía la Iglesia con los poderes paganos, a finales del siglo I tiene, sin embargo, un valor y un significado permanente, ya que la Iglesia en la tierra es esencialmente militante. Tiene que hacer frente continuamente a todos los errores y persecuciones que surgen a través de los siglos [110].

El vidente de Patmos presenta la historia de la salvación como una gran liturgia del mundo, en la cual, por virtud del sacrificio del Cordero, se logra vencer el mal y las almas son incorporadas al reino de Dios. Por este motivo, en todas la visiones, excepto en la última, se alude al Pontífice celeste y a su sacrificio [111]. También se anuncia la venida gloriosa de Cristo y las últimas calamidades que precederán a su venida.

[106] Cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (París 1935) p.80ss; M. García Cordero, o.c. p.19s.
[107] Cf. Ap 1,3; 3,11; 11,14; 22,7.12.20.
[108] Cf. Ap 13,16.
[109] Cf. Ap 1,3.19, etc.
[110] M. García Cordero, o.c. p.20.

Doctrina del Apocalipsis

El Apocalipsis es rico en enseñanzas doctrinales. Su doctrina teológica está bastante desarrollada y viene como a completar la de los evangelios y epístolas. Refleja bastante bien las creencias cristianas de finales del siglo I.

1) *Dios*.—El autor sagrado subraya de una manera especial la trascendencia divina. Esto se explica fácilmente si tenemos presente que en aquellos tiempos los emperadores exigían honores divinos. Dios es presentado como el Dios de la majestad, del poder y de la gloria [112]. Es el Dios tres veces santo; El solo existe, pues a El solo conviene el *Yo soy* [113]. Es el Señor de todas las cosas, pues les da el ser y las conserva [114]. Por eso, es el Principio y el Fin de todas las cosas, el Alfa y la Omega [115]. Dios es lo suficientemente poderoso para intervenir en la historia de los hombres en el momento por El determinado desde la eternidad.

2) *Cristología*.—Se habla relativamente poco en el Apocalipsis del Cristo terrestre. En cambio, se da gran realce al Cristo glorioso en el cielo, que es descrito bajo diversas formas. Ante todo aparece como el juez enviado por Dios para vengarse de los enemigos de su Iglesia [116]. Es el Hijo del hombre, que Daniel había visto venir sobre las nubes del cielo para el juicio escatológico [117]. Es también el Rey-Mesías, que será entronizado en Sión y conseguirá derrotar a los reyes de la tierra rebelados contra Dios [118]. Cristo es *la estrella de la mañana* que se da ella misma como recompensa a los cristianos [119] para que puedan vivir en su intimidad [120]. El da a los hombres la gracia y la paz [121]. Recibe, como Dios, la adoración de todo el mundo creado [122]. Pero, al mismo tiempo, Cristo es hombre capaz de sufrir y morir por los demás hombres. Es el Cordero muerto y resucitado [123], que ha vencido el mal con su muerte [124] y ha librado a los hombres de la esclavitud del demonio [125]. Por este motivo, Cristo ha obtenido un derecho sobre la humanidad y sobre su destino. El domina las naciones [126] y dirige la historia humana [127].

[111] Cf. Ap 1,12-16; 4-5; 8,3-5; 11,19; 14,1-5; 15,2-4; 19,11-16. Véanse J. Peschek, *Geheime Offenbarung und Tempeldienst* (Paderborn 1929); A. Cabaniss, *A Note on the Liturgy of Apocalypse*: Interpretation 7 (1952) 78-86; J. Comblin, *La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21,1-22,5)*: EThl 29 (1953) 5-40; T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse*: Verbum Caro 11 (1957) 28-40; G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse*: NT 3 (1959) 107-137; M. H. Shepherd, Jr., *The Pashcal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond 1960) p.99; B. Brinkmann, *De visione liturgica in Apocalypsi S. Ioannis*: VD 11 (1931) 335-342.
[112] Ap 4,2; 6,10; 11,4.15; 15,3.
[113] Ap 4,8; cf. Ex 3,14.
[114] Ap 4,8.11.
[115] Ap 1,8; 21,6.
[116] Ap 1,7.13; 19,1ss.
[117] Dan 7,13; Ap 1,7.13; 14,14.
[118] Ap 12,5; 19,15.
[119] Ap 2,28; 22,16.
[120] Ap 2,1; 3,20.
[121] Ap 1,4-5.
[122] Ap 5,12-14.
[123] Ap 5,6.
[124] Ap 5,5.
[125] Ap 5,9s.
[126] Ap 1,5
[127] Ap 5,5; 6,1ss. Cf. D. M. Beck, *The Christology of the Apocalypse* (Nueva York 1942);

3) El *Espíritu Santo* tiene menos importancia en el Apocalipsis que en el cuarto evangelio. Su teología es bastante embrionaria. En el prólogo [128] es presentado como dispensador de la gracia y de la paz, juntamente con el Padre y con Jesucristo. Por tres veces [129] se habla de los *siete espíritus que están delante del trono de Dios:* expresión que puede referirse al Espíritu Santo septiforme o a siete ángeles. El Espíritu Santo exhorta a las iglesias [130]; y, al mismo tiempo, une su voz a la de la Iglesia para implorar el retorno de Cristo [131]. En general, el Espíritu aparece—en conformidad con la tradición del Antiguo Testamento—como el Espíritu de profecía [132].

4) *Soteriología.*—La salvación se atribuye a Dios únicamente, por oposición a los falsos salvadores imperiales [133]. Jesucristo es el agente de esa salvación [134]. El hombre, para obtenerla, ha de cooperar con sus buenas obras [135].

5) *Angelología.*—Está bastante desarrollada en el Apocalipsis. El autor sagrado nos presenta una pléyade de ángeles en torno de Dios y del Cordero. Son los anunciadores de los juicios divinos [136]. Los ángeles que pertenecen a las jerarquías superiores tienen por función principal alabar a Dios [137]. Todos toman parte activa en el gobierno de los hombres y de las cosas [138].

La *demonología* del Apocalipsis es de extraordinario interés para la teología. *Satanás* y los demás espíritus malignos tienen gran importancia en el libro. Satanás aparece como el gran enemigo de Dios. Arrojado del cielo [139], se vengará combatiendo sobre la tierra a los cristianos y a la Iglesia [140]. Con este fin suscita dos Bestias [141]: una que simboliza al Imperio romano y otra al sacerdocio pagano. Satanás y sus ayudantes se servirán de todos los medios, hasta de la persecución sangrienta, para seducir a los fieles. Sin embargo, Satanás no podrá hacer nada contra la voluntad de Dios. Será reducido a la impotencia en el día que Dios determine [142]. Dios es, pues, más fuerte que el mal. Y, en consecuencia, podrá ayudar a los fieles contra los perseguidores.

6) *Eclesiología.*—La Iglesia constituye el punto central en torno al cual gira todo el Apocalipsis. Contra ella se desencadena la lucha de Satanás [143]. Pero Cristo interviene en favor de ella. La Iglesia es el reino de Dios y de Cristo que se ha de establecer definitivamente después del exterminio de las potencias malignas [144]. Pero ya se puede considerar como iniciado sobre la tierra [145]. Es un reino de sacerdotes, en cuanto que todos los fieles están encargados de ofrecer a Dios el cántico de toda la creación como sacrificio de alabanza [146]. Las relaciones íntimas de la Iglesia con Cristo son descritas bajo la imagen del matrimonio [147]: la Iglesia es la esposa del Cordero, es decir, de Cristo, pues todos los fieles están unidos a Cristo por los lazos del amor [148]. Su misión principal es alabar a Dios y servirle [149]. La Iglesia del cielo está íntimamente unida a la de la tierra. Incluso ora con las mismas fórmulas de esta última, y constituye como su prolongación. Al final de los tiempos sólo habrá una Iglesia, la Jerusalén celeste [150].

E. Schmitt, *Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse:* Theologische Quartalschrift 140 (1960) 257-290.

[128] Ap 1,4.
[129] Ap 1,4; 3,1; 4,5.
[130] Ap 2-3.
[131] Ap 22,17.
[132] Ap 2,7 y *passim.*
[133] Ap 7,10; 12,10; 19,1.
[134] Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,11.
[135] Ap 7,14; 12,11; 20, 12; 14,13. Cf. H. Crouzel, *Le dogme de la Rédemption dans l'Ap.:* BullLE 58 (1957) 65ss.
[136] Ap 4,2-8; 5,11s; 7,1; 8,7-10,11.
[137] Ap 4-5. Cf. J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes:* I *Die Engel und Gott* (Munich 1937).
[138] Ap 7,1ss; 8,2ss; 14,16; 16,5.
[139] Ap 12,7-9.
[140] Ap 12,12.17.
[141] Ap 13.
[142] Ap 20,1-2.
[143] Ap 12.

7) *Escatología.*—La lucha de Satanás y de los poderes del mal contra Dios y su Iglesia durará cuanto dure el mundo. Después de la caída de la Roma perseguidora, la Iglesia conocerá una era de prosperidad y de paz. Esto sucederá cuando se detengan las persecuciones generalizadas contra la Iglesia. No obstante, la Iglesia siempre tendrá que pasar por períodos difíciles. Pero los fieles han de tener plena confianza, porque, por muy fuertes que sean las persecuciones, Dios siempre saldrá vencedor [151]. En el último día, cuando Dios venza definitivamente a Satanás y lo arroje por siempre al infierno, entonces tendrá lugar el reino celestial en un universo totalmente renovado, del cual será excluido el mal [152].

¿Cuándo tendrá lugar este paso de la Jerusalén terrestre a la Jerusalén celeste? El autor sagrado no lo dice. Sin embargo, nos advierte que el paso del mundo presente al mundo futuro será precedido por un asalto general de los poderes del mal contra la Iglesia [153]. Mas el retorno de Cristo triunfante la salvará [154] y señalará el comienzo del último juicio [155] y la llegada del mundo nuevo [156].

Los *signos cósmicos* de que nos habla el Apocalipsis [157] no han de ser tomados a la letra. Se trata de expresiones e imágenes estereotipadas y tradicionales en el profetismo del Antiguo Testamento, empleadas para designar una intervención divina en la historia humana.

8) *El milenarismo.*—Según el Apocalipsis [158], Satanás es arrojado al abismo, en donde permanecerá encadenado durante *mil años.* En el decurso de ese tiempo todos los mártires vuelven a la vida y

[144] Ap 1,6; 5,10; 11,18; 19,6; 20,6.
[145] Ap 5,10; 20,6.
[146] Ap 5,9-10; cf. Ex 19,6. Véase A. Skrinjar, *Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae:* VD 23 (1943) 22-29.47-54.77-88.
[147] Ap 21,2.10; 19,7.
[148] Ap 3,20; 14,4-5; cf. Jer 2,2-3; 19,9; 21.2,9.
[149] Ap 14,1-3; 22,3-4; cf. 7,12.
[150] Ap 6,9; 7,1-17; 8,2; 14,1-5; 15,2-4.
[151] Ap 19,21; 20,10.
[152] Ap 20,11; 21,1ss.
[153] Ap 19,19; 20,8-9.
[154] Ap 19,11-21; 20,9ss.
[155] Ap 20,11.
[156] M. E. Boismard, *L'Apocalypse,* en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.22-26.
[157] Cf. Ap 6,12-17.
[158] Ap 20,1-6.

reinan con Cristo [159]. Después Satanás—suelto de nuevo—entabla una última batalla contra la Iglesia antes de ser arrojado definitivamente al estanque de fuego y azufre [160]. Una vez ejecutado esto tiene lugar el último juicio precedido por la resurrección general de los muertos [161].

En los primeros siglos de la era cristiana hubo cierto número de Padres [162] que interpretaron estas visiones del Apocalipsis en sentido estrictamente literal. Cristo ha de volver un día sobre la tierra. Entonces resucitarán los mártires e incluso todos los justos, y reinarán *mil años* sobre la tierra. Después tendrá lugar la resurrección general, el último juicio y el comienzo del reino celestial. Estos Padres, sin embargo, admitían un milenarismo *espiritual*, es decir, un reino lleno de goces del espíritu y de bienes temporales. Existió también ya desde antiguo otro milenarismo *carnal*, según el cual los goces del milenio serían prevalentemente de tipo material, un tanto grosero y hasta pueril. Esto dio origen a extravagancias totalmente inadmisibles en la Iglesia cristiana. Los defensores más conocidos de este milenarismo en la antigüedad fueron Cerinto, Nepote, obispo de Arsínoe, Coragio y Apolinar de Laodicea [163].

En nuestro tiempo, la interpretación milenarista ha sido resucitada de nuevo por ciertas sectas protestantes,como los anabaptistas, los labadistas, los darbistas, los testigos de Jehová, y por varios autores acatólicos, los cuales insisten en la resurrección de los buenos y de los condenados, que creen encontrar afirmada en 1 Cor 15,23-24. Durante la última guerra mundial (1939-1944) la tesis milenarista volvió a hacer su aparición incluso entre los católicos. Por eso, un decreto del Santo Oficio (21 de julio de 1944) declaró formalmente que *el sistema del milenarismo mitigado no podía ser enseñado sin peligro (tuto doceri non posse)* [164].

Y, en efecto, el milenarismo, en cuanto enseña que Jesucristo ha de volver a vivir visiblemente entre los hombres por un período de mil años, bien sea rodeado de muchos justos resucitados, o bien sin presuponer la resurrección de estos justos, no puede ser admitido. Santo Tomás considera el milenarismo como una doctrina errónea y temeraria [165], pues no se apoya ni en la enseñanza de Cristo ni en la

[159] Ap 20,4.

[160] Ap 20,7ss.

[161] Ap 20,11-15.

[162] Entre esos Padres se cuentan Papías (cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,39: PG 20,374), San Justino (cf. *Diál. con Trifón* 81,4: PG 6,668s), San Ireneo *(Adv. haer.* 5,30,4; 5,36,3: PG 7, 1207-1224), San Hipólito (cf. San JERÓNIMO, *De viris ill.* 61: PL 23,671-674), Tertuliano *(Adv. Marcionem* 3,24: PL 2,384-386), la *Epíst. de Bernabé* (15,4-9) y otros.

[163] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,28: PG 20,274s; ORÍGENES, *De principiis* 2,11: PG 11,241.

[164] El tenor del decreto es como sigue: «Postremis hisce temporibus non semel ab hac Suprema S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate *millenarismi mitigati*, docentis scilicet Christum Dominum ante finalem iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum.

Re igitur examini subiecta in conventu plenario feriae IV, diei 19 iulii 1944, Emi. ac Revmi. Domini Cardinales, rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. Consultorum voto respondendum decreverunt, *systema millenarismi tuto doceri non posse*». Cf. AAS 36 (1944) 212; G. GILLEMAN, *Condamnation du millénarisme mitigé:* NRTh 67 (1945) 239-241; I. F. SAGÜÉS, *Millenarismus omnis reiciendus est*, en *Sacrae Theologiae Summa* IV (BAC, Madrid 1962) p.1022-1207.

[165] Santo TOMÁS, 4 *Sent.* dist.43 q.1 a.3.

de los apóstoles. La doctrina de la fe enseña solamente dos venidas de Cristo: la primera tuvo lugar en su encarnación y nacimiento; la segunda se realizará cuando venga glorioso en la parusía, a la que seguirán inmediatamente el juicio final y la retribución [166]. Por consiguiente, no hay lugar para el reino milenarista.

Teniendo en cuenta el simbolismo de San Juan y del Apocalipsis, nada hay que obligue a interpretar Ap 20,4-5 en sentido estrictamente literal. La influencia de Ezequiel sobre el autor del Apocalipsis ha sido muy grande. Ahora bien, en Ezequiel 37,1-14 la resurrección de los huesos secos simboliza la restauración de Israel, después de las pruebas del destierro babilónico. Por otra parte, esta visión precede inmediatamente a la que presenta a Gog, rey de Magog, invadiendo la Tierra Santa [167]. Otro tanto sucede en el Apocalipsis, en donde la visión de la *primera resurrección* precede inmediatamente a la de la invasión de la Tierra Santa por Gog y Magog [168]. En consecuencia, la *primera resurrección* de Ap 20,4-5 ha de simbolizar normalmente la renovación de la Iglesia, después del período de las grandes persecuciones. Y el *reino de mil años* correspondería, en este caso, a la fase terrestre de la Iglesia, desde el final de las persecuciones hasta el fin de los tiempos.

La mayoría de los autores, siguiendo a San Agustín [169], prefieren dar a este pasaje del Apocalipsis una interpretación espiritual. El Obispo de Hipona, apoyándose en Jn 5,24-29, en donde se habla de una resurrección espiritual de los muertos por el pecado, vivificados por la palabra de Jesús, distingue una doble resurrección: una espiritual, cuando el hombre escucha y acepta la palabra de Dios; otra corporal, que tendrá lugar al final de los tiempos, cuando resuciten los muertos. Según esto, la *primera resurrección* de Ap 20,4-5 ha de ser entendida en sentido espiritual: se trata de la resurrección espiritual de todos aquellos que encuentran la vida permaneciendo unidos a la doctrina de Cristo. El *reino de mil años* correspondería en dicho caso a toda la fase terrestre de la vida de la Iglesia, desde Pentecostés hasta el fin de los tiempos. Para entender mejor esto hay que tener en cuenta que el Apocalipsis no pretende describir una serie de visiones, que se sucederían en un orden estrictamente histórico. Por eso, no es necesario establecer unión cronológica entre las visiones de los capítulos 19 y 20 del Apocalipsis [170].

[166] Cf. D 423.

[167] Ez 38-39.

[168] Ap 20,7-10.

[169] *De civitate Dei* 20,7,1-2: PL 41,666-668.

[170] Cf. M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *Introd. à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET II p.731-733; L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son developpement* (París 1904); C. MORRONDO, *Estudios milenarios* (Jaén 1922); G. BARDY, *Millénarisme:* DTC X 1760-1763; J. M. BOVER, *El milenarismo y el magisterio eclesiástico:* EstBib 2 (1951) 3-22; A. WIKENHAUSER, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse:* Römische Quartalschrift 40 (1932) 13-25; F. ALCAÑIZ, *Ecclesia patristica et millenarismus* (Granada 1933); A. SKRINJAR, *Apokalipsis. De regno Christi:* VD 14 (1934) 289-295; H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich. Eine biblischtheologische Studie*[2] (Zürich 1955) 174ss; A. COLUNGA, *El milenio:* Sal 3 (1956) 220-227; J. F. WALVOORD, *The Prophetic Contex of the Millenium:* Bibliotheca Sacra 114 (1957) 1-9,97-101ss; A. GELIN, *Millénarisme:* DBS V 1289-1294; G. E. LADD, *Revelation 20 and the Millenium:* Review and Expositor 57 (1960) 167-175.

División del Apocalipsis

Los autores dividen el Apocalipsis de diversas maneras. El P. Allo [171], por ejemplo, siguiendo a Bengel, lo divide en tres partes: 1) Introducción y cartas a las iglesias (Ap 1-3); 2) revelación profética del futuro (Ap 4-22,5); 3) conclusión (Ap 22,6-21). Nosotros, fundándonos en las palabras del mismo Apocalipsis: *Escribe lo que vieres, tanto lo presente como lo que ha de ser después de esto* [172], lo dividimos en *dos partes* principales: Revelación a las siete iglesias del Asia sobre su estado espiritual (Ap 1,4-3,22) y visiones proféticas sobre el futuro (Ap 4,1-22,5), a las que hay que añadir un prólogo (Ap 1,1-3) y un epílogo (Ap 22,6-21).

I. PRÓLOGO: *Título del libro y afirmación de su origen divino* (Ap 1,1-3).

II. PRIMERA PARTE: *Revelación sobre el estado espiritual de las siete iglesias del Asia Menor* (1,4-3,22).

1. Saludo de Juan a las siete iglesias de Asia (1,4-8).
2. Visión introductoria a todo el libro (1,9-20).
3. Las siete cartas a las iglesias (c.2-3):
   - *a)* Carta a la iglesia de Efeso (2,1-7).
   - *b)* Carta a la iglesia de Esmirna (2,8-11).
   - *c)* Carta a la iglesia de Pérgamo (2,12-17).
   - *d)* Carta a la iglesia de Tiatira (2,18-29).
   - *e)* Carta a la iglesia de Sardes (3,1-6).
   - *f)* Carta a la iglesia de Filadelfia (3,7-13).
   - *g)* Carta a la iglesia de Laodicea (3,14-22).

III. SEGUNDA PARTE: *Las visiones proféticas sobre el futuro* (4,1-22,5):

1. Visiones introductorias a la parte profética (c.4-5):
   - *a)* El Dios omnipotente y su corte (4,1-11).
   - *b)* El Cordero redentor recibe el libro de los siete sellos (5,1-14).
2. Ejecución de los decretos del libro de los siete sellos (6,1-11,19):
   - *a)* La apertura de los siete sellos manifiesta los símbolos de la justicia divina (6,1-8,1):
     1) Con la apertura de los cuatro primeros sellos aparecen cuatro jinetes, que simbolizan el dominio extranjero, la guerra, el hambre y la peste (6,1-8).
     2) Apertura del quinto sello. Los mártires en sus oraciones piden justicia (6,9-11).
     3) Al abrir el sexto sello grandes cataclismos presagian la ira del Cordero (6,12-17).
     4) Preservación de los justos en medio de los azotes (7,1-8).
     5) Triunfo de los elegidos en el cielo (7,9-17).
     6) Apertura del séptimo sello: silencio de media hora... (8,1).
   - *b)* Visión de las siete trompetas (8,2-11,19).
     1) Las oraciones de los santos aceleran la llegada del gran día (8,2-6).
     2) Suenan las cuatro primeras trompetas produciendo diversas calamidades (8,7-12).

[171] O.c. p.XCVII-CXI.
[172] Ap 1,19.

     3) Un águila anuncia tres calamidades que se abatirán sobre la humanidad (8,13).
     4) Quinta trompeta: Primera calamidad = Invasión de insectos infernales que atormentan a los hombres (9,1-12).
     5) Sexta trompeta: Segunda calamidad = Ejército diabólico que extermina a la tercera parte de los hombres (9,13-21).
     6) Inminencia del castigo: Un ángel anuncia la llegada del reino de Dios (10,1-7).
     7) Juan come un librito para profetizar de nuevo (10,8-11).
     8) Misión de los dos testigos y victoria de la Iglesia (11,1-13).
     9) La séptima trompeta aporta el establecimiento completo del reino de Dios (11,14-19).
3. Ejecución de los decretos del librito abierto, que Juan recibió del ángel (12,1-22,5):
   - *a)* Visión de la Mujer y del Dragón (12,1-18):
     1) La mujer da a luz un Niño (12,1-6).
     2) Miguel lucha contra el Dragón y lo arroja del cielo (12,7-12).
     3) La Mujer huye al desierto (12,13-18).
   - *b)* Tercera calamidad: El Dragón transmite su poder a la Bestia (c.13):
     1) La Bestia del Occidente: el Imperio romano (13,1-10).
     2) La Bestia del Oriente: el sacerdocio pagano, que se esfuerza por embaucar a los hombres (13,11-18).
   - *c)* El Cordero y sus fieles servidores (14,1-5).
   - *d)* Tres ángeles anuncian la hora del juicio (14,6-13).
   - *e)* Siega y vendimia simbólicas de los gentiles (14,14-20).
   - *f)* Visión de las siete copas derramadas (c.15-16):
     1) Los vencedores de la Bestia entonan el cántico de Moisés y del Cordero (15,1-4).
     2) Los siete azotes de las siete cpoas (15,5-16,21).
   - *g)* El castigo de Babilonia-Roma (17,1-19,10):
     1) La gran Ramera (17,1-7).
     2) Simbolismo de la Bestia y de la Ramera (17,8-18).
     3) Un ángel anuncia solemnemente la caída de Babilonia (18,1-3).
     4) El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia (18,4-8).
     5) Descripción de la ruina de Babilonia mediante los lamentos de los que vivían de ella (18,9-19).
     6) Regocijo de los santos (18,20-24).
     7) Cántico triunfal en el cielo (19,1-10).
   - *h)* Exterminio de las Bestias (= las naciones paganas) (19,11-20,15):
     1) El Rey de reyes aparece con su ejército (19,11-16).
     2) Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo (19,17-18).
     3) La Bestia y sus partidarios son vencidos y arrojados al estanque de fuego (19,19-21).
     4) El Milenio, o sea el reino de mil años (20,1-6).
     5) Ultima batalla escatológica de Satán contra la Iglesia (20,7-10).
     6) Juicio final delante del trono de Dios (20,11-15).

i) La nueva Jerusalén (21,1-22,5):
   1) La Jerusalén celestial (21,1-8).
   2) Descripción de la Jerusalén futura, Esposa del Cordero (21,9-23).
   3) En ella todos encontrarán abundantes bendiciones y la bienaventuranza eterna (21,24-22,5).

IV. Epílogo (22,6-21):
1. Las palabras de esta profecía son confirmadas por el ángel, por Cristo y por Juan (22,6-9).
2. Palabras de Cristo, a la Iglesia y a toda la humanidad (22,10-16).
3. El Espíritu y la Iglesia terrestre le responden con un llamamiento amoroso e insistente (22,17).
4. Juan prohíbe alterar su libro (22,18-19).
5. Jesús promete su próxima venida, la cual implora el profeta (22,20).
6. Conclusión epistolar en forma de bendición (22,21).

Diversas interpretaciones del Apocalipsis

El carácter misterioso del Apocalipsis ha dado lugar a interpretaciones casi innumerables [173]. Pero todas ellas se pueden reducir a cuatro sistemas principales.

1) Muchos autores, principalmente acatólicos [174], afirman que el Apocalipsis alude a los sucesos políticos contemporáneos del autor. Describiría la historia de aquel tiempo, es decir, la del período que corre entre la persecución de Nerón y la destrucción de Jerusalén (a.66-70). De esto se seguiría que el Apocalipsis no contiene vaticinios propiamente dichos, sino meras conjeturas acerca del futuro. Todo lo explican apoyándose en la historia contemporánea del Apocalipsis: los cinco reyes, que ya cayeron [175], serían Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón; el sexto sería Vespasiano, y el séptimo, que todavía no vino y permanecerá poco tiempo, lo identifican con Tito; el octavo, que era y ahora ya no es [176], lo entienden de Nerón redivivo.

2) Para otros muchos autores, sobre todo católicos, el Apocalipsis predeciría de una manera profética toda la historia de la Iglesia desde los orígenes hasta el fin del mundo. Y esto lo haría siguiendo las diversas épocas de la Iglesia, designadas por los siete sellos, las siete trompetas, las siete copas, etc. Así lo han creído muchos autores de la Edad Media, como Joaquín de Fiore († 1201) [177], Nicolás de Lira († 1340) [178], etc. Entre los escritores más recientes sostienen esta

[173] Cf. E. B. Allo, *L'Apocalypse* p.CCXXXV-CCLXXIV; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes:* Theologische Rundschau N. F. 6 (1934) 264-314; A. Vitti, *Ultimi studi sull'Apocalisse:* Bi 21 (1940) 64-78; A. Feuillet, *Les diverses méthodes d'interprétation de l'Apocalypse et les commentaires récents:* AmiCler 71 (1961) 257-70.

[174] Son éstos: E. Renan, D. Völter, O. Pfleiderer, E. Vischer, F. Spitta, H. J. Holtzmann, Bousset, Swete, Charles, A. Loisy, etc.

[175] Ap 17,10.

[176] Ap 17,11.

[177] Para Joaquín de Fiore, el Apocalipsis describe siete períodos sucesivos de la Iglesia: 1) lucha de los apóstoles contra los judíos (Ap 2-3); 2) lucha de los mártires contra los romanos (Ap 4-7); 3) lucha de los doctores contra los arrianos (Ap 8-11); 4) lucha de los vírgenes (las Ordenes religiosas) contra musulmanes (Ap 12-14); 5) lucha de la Iglesia contra Babilonia = Sacro Imperio Romano; 6) época del anticristo; 7) milenio y consumación.

[178] Este escritor nos da una explicación del Apocalipsis estrictamente cronológica, dividi-

interpretación P. Drach, F. Kaulen, J. Belser, F. Gutjahr, L. Poirier. Otros autores, como A. Salmerón, L. de Alcázar [179], J. B. Bossuet, A. Calmet, F. Allioli, L. Billot, creen que las imágenes apocalípticas empleadas en el Apocalipsis se refieren tan sólo a la primera edad de la Iglesia, es decir, hasta el siglo IV ó V. Según éstos, el Apocalipsis describiría las luchas de la Iglesia con el Imperio romano y con las herejías de los primeros siglos del cristianismo [180].

3) Muchos otros escritores antiguos [181], seguidos por bastantes autores posteriores [182], interpretan el Apocalipsis en sentido *escatológico*. Para éstos, nuestro libro narraría los últimos hechos de la Iglesia anteriores al juicio universal y a la consumación final. Las calamidades que describe serían las señales precursoras del fin del mundo. F. Ribera, por ejemplo, nos dice [183] que los once primeros capítulos del Apocalipsis narran las calamidades anteriores al anticristo. Y los restantes capítulos describirían el reino del anticristo y las persecuciones desencadenadas por él contra la Iglesia. En general, los defensores de la tesis escatológica suelen coincidir en no restringir demasiado el tiempo escatológico, pues éste empezaría propiamente con la encarnación de Cristo. En cuyo caso vendría como a abarcar toda la historia de la Iglesia [184].

4) La exégesis científica contemporánea relaciona más estrechamente el Apocalipsis con la historia del siglo I. Sin embargo, tanto H. B. Swete [185] como E. B. Allo [186], J. Bonsirven, etc., estiman que del Apocalipsis hay que retener, sobre todo, su *espíritu* y un cierto número de datos que se repiten y se completan, valederos para todos los tiempos, porque expresan el drama, que durará tanto como el mundo, de la lucha de Satanás contra Dios y contra la Iglesia [187]. «Es, ante todo—como dice el P. Allo—, una filosofía de la historia religiosa (valedera) para todos los tiempos» [188].

La segunda parte del Apocalipsis (c.4-22) no trata propiamente de exhortaciones, con el fin de despertar el fervor religioso de los cristianos, recordándoles las recompensas y castigos divinos, como sucede en la primera parte (c.1-3). En la segunda parte encontra-

da en nueve períodos: 1) Los siete sellos. Abarcan desde Cristo hasta Juliano el Apóstata 2) Las siete trompetas. Desde Juliano hasta Cosroes y Mahoma. 3) Las siete copas. Desde Carlomagno hasta Enrique IV de Alemania. 4) Medición del templo (Ap 11,1), simboliza el papa Félix, que instituye la fiesta de la Dedicación de las iglesias. 5) Apertura del templo celeste (Ap 11,19), se refiere a la institución de la fiesta de la Purificación. 6) Los dos testigos: el patriarca de Constantinopla, Menas, y el papa Silverio. 7) La Mujer (Ap 12): Jerusalén destruida por Cosroes (605). 8) El Hijo varón: el emperador Heraclio. 9) Satanás encerrado: fundación de la Orden de Predicadores. Cf. S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962) p.580.

[179] *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Amberes 1614) p.1025.

[180] Cf. H. Rongy, *L'Application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église primitive:* RevEcclLiège 23 (1931-32) 92-96.220-24.

[181] San Ireneo, San Hipólito, San Victorino de Pettau, San Gregorio Magno, San Agustín, San Beda.

[182] F. Ribera, B. Pereyra, C. a Lápide, A. Bisping, L. C. Fillion, R. Cornely, Crampon, J. Ch. K. Hofmann.

[183] F. Ribera, *In sacram beati Iohannis Apost. et Ev. Apocalypsim Comm.* (Salamanca 1591).

[184] Cf. San Agustín, *De civ. Dei* 20,8,1: PL 41,670.

[185] *The Apocalypse of the St. John* (Londres 1909).

[186] *S. Jean, l'Apocalypse* (París 1933).

[187] Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. à la Bible* de A. Robert-A. Feuillet II p.727.

[188] E. B. Allo, o.c. p.CCLXXIII.

mos más bien una serie de visiones de tipo apocalíptico. Ahora bien, los escritos apocalípticos son propios de un período de grave crisis o de persecución religiosa. El Apocalipsis de San Juan parece suponer esta grave situación religiosa, pues en Ap 6,9-11 se habla de mártires *degollados por la palabra de Dios*. En Ap 7,14 se alude a una gran muchedumbre con palmas en la mano que acaba de triunfar de *la gran tribulación*, es decir, de una persecución sangrienta. En el capítulo 13 nos son presentadas dos Bestias, que se sirven de todos los medios para imponer a los cristianos un culto idolátrico. Los que se resisten serán exterminados [189].

Ahora bien, esa persecución sangrienta, a la que alude el Apocalipsis, es—en opinión de la mayoría de los autores modernos—la persecución desencadenada por Roma contra los primeros cristianos. Es Roma la que se esconde bajo el nombre de Babilonia [190], la ciudad de las siete colinas [191], que ha derramado la sangre de muchos mártires y ha querido imponer al mundo el culto de sus emperadores divinizados. Por cuya razón hay que considerar como cierto que el Apocalipsis, lo mismo que la casi totalidad de los escritos apocalípticos, fue escrito ante todo haciendo referencia a una situación histórica bien precisa. Se propone levantar el ánimo de los cristianos del siglo I, cuando Roma desencadenó las primeras persecuciones contra la Iglesia.

Los fieles se preguntaban por qué Dios permitía tales violencias contra los cristianos. Cristo, al resucitar, ¿no había triunfado de la muerte, del demonio, del mundo y de todos los poderes malignos? [192] San Juan compuso el Apocalipsis para responder a esta coyuntura histórica y a esta crisis de conciencia bien determinada. Por eso, toda interpretación del Apocalipsis ha de partir de este hecho.

El autor sagrado responde al interrogante de los fieles siguiendo los principios de la tradición apocalíptica. Los fieles han de tener confianza, porque la persecución durará sólo algún tiempo. Cristo vendrá pronto [193] y exterminará a las Bestias y a los perseguidores de su Iglesia. San Juan es encargado de anunciar, ante todo, este *misterio*. Babilonia-Roma será destruida [194], Satanás y sus ejércitos serán arrojados al estanque de fuego [195]. Y entonces el reino de Dios será definitivamente instaurado, bajo la autoridad del Cordero [196]. El mensaje apocalíptico de Juan es, pues, *un mensaje de esperanza* en el poder de Dios, en medio de las mayores pruebas [197].

[189] Cf. Ap 16,6; 17,6; 18,24; 19,2; 20,4; 21,8.
[190] Ap 17,5.
[191] Ap 17,9.
[192] Cf. Jn 16,33.
[193] Ap 1,3.7; 22,10.12.20.
[194] Ap 14,8; 17-18.
[195] Ap 19,11-21; 20,7-10.
[196] Ap 5,10; 11,17; 19,6.16.
[197] Cf. M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *Introd. à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, II p.728s; A. COLUNGA, *Los sentidos del Apocalipsis:* CT 38 (1928) 300-331; J. M. BOVER, *El buen sentido en la interpretación del Apocalipsis:* Razón y Fe 45 (1916) 48-54; L. TURRADO, *Sobre algunas cosas que llaman más la atención al leer el Apocalipsis:* CultBib 8 (1951) 180-185; J. G. CEPEDA, *Para entender el Apocalipsis:* CultBib 12 (1955) 353-356.

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

ECUMENIO, *Hermeneia Apocalypseos* (edic. de C. H. Hoskier, Michigan 1928); PRIMASIUS, *Commentariorum libri quinque:* PL 68,793-936; ANDRÉS DE CESÁREA, *Commentarii in Ioannis Theologi Apocalypsim:* PG 106,215-458; ARETAS DE CESÁREA, *Iohannis Theologi ac Dilecti Apocalypsis:* PG 106,499-786; VICTORINO DE PETTAU, *Scholia in Apocalypsin Beati Ioannis:* PL 5,317-344; BERENGARIO, *Expositio super septem visiones libri Apocalypseos:* PL 17,481-1058; SAN JERÓNIMO, *Apocalypsis:* PL 29,893-914; SAN AGUSTÍN, *Quaestiones in Apocalypsin:* PL 29,2417; *Homiliae* 19: PL 35,2417-52; CASIODORO, *Complexiones in Apocalypsin:* PL 70,1405-18; SAN BEDA, *Explanatio Apocalypsis:* PL 93,129-206; ALCUINO, *Commentariorum in Ap libri quinque:* PL 100,1085-1156; WALFRIDO ESTRABON, *Glossa ordinaria:* PL 114,709-752; SAN BEATO DE LIÉBANA, *In Apocalypsim libri duodecim* (edic. H. A. SANDERS, Roma 1930); HAYMÓN DE HALBERSTADT, *Expositio in Apocalypsim:* PL 117, 937-1220; SAN PEDRO DAMIÁN, *Collectanea ex Apocalypsi:* PL 145,903-906; BRUNO DE ASTI, *Expositio in Apocalypsim:* PL 165,605-736; RUPERTO ABAD, *Commentariorum libri duodecim in Apocalipsim:* PL 169,827-1214; RICARDO DE SAN VÍCTOR, *In Apocalypsim Ioannis libri septem:* PL 196,683-888; MARTÍN DE LEÓN, *Expositio libri Apocalypseos:* PL 209,299-420; TICONIO († 390), *Commentarius in Apocalypsim:* PL Suppl.1 (1958) 621-652; APRINGIO, *Tractatus in Apocalypsim* (edic. A. C. VEGA, El Escorial 1941); SAN ALBERTO MAGNO, *Enarrationes in Apocalypsim* en *Opera* vol.38 (París 1899); HUGO DE SAN CARO, *Postillae in universa Biblia* vol.7 (Colonia 1620); JOAQUÍN DE FLORA, *Expositio in Apocalypsim* (Venecia 1527); NICOLÁS DE LIRA, *Postillae perpetuae, sive praevia Comm. in universa Biblia* (Roma 1471-1472); F. RIBERA, *In sacram beati Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim Commentarii* (Salamanca 1591); PEREYRA, *Selectarum disputationum in sacram Scripturam continens 183 disputationes super libro Apocal. B. Ioannis Apost.* (Lyón 1606); VIEGAS, *In Apoc. Ioannis apostoli commentarii exegetici* (Colonia 1613); CORNELIO A LÁPIDE, *Commentaria in Apocalypsim* (Lyón-Amberes 1625); MENOCHIO, *Brevis explicatio sensus litteralis sanctae Scripturae* (Colonia 1630); SALMERÓN, *In Ioannis Apocalypsim praeludia* (Colonia 1614); L. DE ALCÁZAR, *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Amberes 1614); J. DE MARIANA, *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (Madrid 1619); B. BOSSUET, *L'Apocalypse avec une explication* (París 1689).

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS

GALLOIS, *L'Apocalypse de Saint Jean* (París 1895); R. EYZAGUIRRE, *Apocalipseos interpretatio litteralis* (Roma 1911); C. LAVERGNE, *L'Apocalypse*, édition abrégée (París 1930); A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalipse des hl. Johannes* (Münster 1931); J. ROHR, *Die Apokalipse*, en *Die heilige Schrift des Neuen Testament* 4 (Bonn 1932); C. BONAVIA, *L'Apocalisse di Giovanni* (Bari 1933); E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse:* Études Bibliques 3 (París 1933); J. TREPAT, *Apocalipsi de Sant Joan. Text revisat introductió i notes exegètiques* (Barcelona 1936); A. GELIN, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER, vol.12 (París 1938); J. SCHAFER, *Die Apokalypse des hl. Johannes:* Ubers. und erklärt (Viena 1938); A. OLIVIER, *La clé de l'Apocalypse*. Étude sur la composition et l'interprétation de la grande

prophétie de S. Jean (París 1938); C. POLLOI, *L'Apocalypse* (París 1938); J. TURMEL, *L'Apocalypse* (París 1938); A. VAN DER HEEREN, *L'Apocalypse, ou le Livre de la Révélation de S. Jean, expliqué* (París-Brujas 1941); J. VUILLEUMIER, *L'Apocalypse hier, aujourd'hui, demain* [2] (Dammaire les Lys 1941); J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse* [2] (Bonn 1942); P. KETTER, *Die Apokalypse, übersetzt und ërklärt:* Herders Bibelkommentar XVI 2 (Friburgo in Br. 1942); H. M. FÉRET, *L'Apocalypse de St. Jean, vision chrétienne de l'histoire* (París 1943); A. WIKENHAUSER, *Offenbarung des Johannes:* Regensburger Neue Testament (Regensburg 1947); M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse,* en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1950); J. BONSIRVEN, *L'Apocalypse de S. Jean:* Verbum Salutis 16 (París 1951); E. IGLESIAS, *El Apocalipsis* [2] (Méjico 1951); E. SCHICK, *Die Apokalypse:* Das N. T. Echterbibel (Würzburg 1952); A. OLIVIER, *L'Apocalypse et ses enseignements:* I. *Introduction générale. Commentaire des messages aux Églises.* II. *Texte et traduction des chap.1-3* (París 1954); L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chrétiens* (París 1955); S. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire* (París 1957; existe traducción española, Madrid 1960); GUIU M. CAMPS, *Apocalipsi,* en *La Biblia de Monserrat* vol.22 (Montserrat 1958); TEÓFILO GARCÍA DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento:* II. *Actus, Apocalypsis, Epistolae* (Roma 1958); C. C. MARTINDALE, *Apocalipsis:* Verbum Dei IV (Barcelona 1959); S. BARTINA, *Apocalipsis de San Juan,* en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962); A. FEUILLET, *L'Apocalypse:* Studia Neotestamentica 3 (París-Brujas 1963).

2. ACATÓLICOS

J. A. BENGEL, *Erklärte Offenbarung Johannis* (Stuttgart 1740); VOGEL, *Commentationes VII der Apokalypse Johannis* (Erlangen 1811); RENAN, *Antéchrist* (París 1871); H. J. HOLTZMANN, *Die Offenbarung Johannis:* Handkommentar zum N. T. (Friburgo in Br. 1891); VISCHER, *Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung* (Leipzig 1895); J. WEISS, *Die Offenbarung Johannis* (Göttingen 1904); W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis:* Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. (Göttingen 1906); A. SCHLATER, *Die Offenbarung des Johannes* (Stuttgart 1910); H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John* [3] (Londres 1917); W. M. RAMSAY, *The Letters to Seven Churches of Asia, and their Place in the Plan of the Apocalypse* (Londres 1909); R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* 2 vols. (ICC, Edimburgo 1920); J. WEISS-W. HEITMUELLER, *Die Offenbarung des Johannes* (Göttingen 1920); A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean* (París 1923); TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes:* Kommentar zum N. T. (Leipzig-Erlangen 1924-1926); E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes:* Handbuch zum N. T. (Tübingen 1926); W. HADORN, *Die Offenbarung des hl. Johannes:* Theologischer Handkommentar zum N. T. (Leipzig 1928); J. O. BEVAN, *The Apocalypse in the Light of To-Day* (Londres 1927); R. SCHUTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Göttingen 1933); P. L. COUCHOUD, *L'Apocalypse* (París 1930); E. F. SCOTT, *The Book of Revelation* (Londres 1939); M. KIDDLE-M. K. ROSS, *The Revelation of St. John:* The Moffat N. T. Commentary (Londres 1940); L. SCHMIDT, *Aus der Johannes Apokalypse* (Basilea 1946); J. BEHM, *Die Offenbarung des Johannes:* Das Neue Testament Deutsch (Göttingen 1949); C. BRUETSCH, *Clarté de l'Apocalypse* (Ginebra 1955); J. W. BOWMAN, *The Drama of the Book of Revelation* (Philadelphia 1955); J. STAEHELIN, *Die Apokalypse. Text und Deutung* [3] (St. Gallen 1956); T. S. KEPLER, *The Book of Revelation* (New York 1957); H. LILJE, *The Last Book of the Bible. The Meaning of the Revelation of St. John* (Philadelphia 1957); C. C. TORREY, *The Apocalypse of John* (New Haven 1959); T. F. TORRANCE, *The Apocalypse Today* (Grand Rapids 1959); F. MACK, *Die Offenbarung des Johannes* (Stuttgart 1960); E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes:* Das Neue Testament Deutsch (Göttingen 1960).

C) Estudios Especiales

T. MARTÍN, *Discusión sobre el Apocalipsis: cuáles son los señalados:* Ilustración del Clero 16 (1922) 308-310 y 310-312; J. J. M. MATOVELLE, *Meditaciones sobre el Apocalipsis* (Roma 1922); M. DAL MEDICO, *Les prédictions de l'Apocalypse* (París 1922); A. VACCARI, *Victorini in Apocalypsim editio princeps:* Bi 3 (1922) 340-342; E. B. ALLO, *A propos d'Apocalypse 11 et 12:* RB 31 (1922) 572-583; J. M. BOVER, *Apocalipsis 12 y Gén 3:* EstEcl 1 (1922) 319-336; L. FONCK, *Apoc 12,1:* VD 2 (1922) 353-357; H. HÖPFL, *De regno mille annorum in Apocalypsi (Ap 20):* VD 3 (1923) 206-210.237-241; L. GRY, *Les chapîtres 11 et 12 de l'Apocalypse:* RB 31 (1922) 203-214; A. VAN GENNEP, *Le Symbolisme ritualiste de l'Apocalypse:* RevHistRel 89 (1924) 163-182; E. TOBAC, *Notes sur les trois premiers chapîtres de l'Apocalypse:* Muséon 39 (1926) 345-367; J. LEVIE, *L'Apocalypse de St. Jean devant la critique moderne:* NRTh 51 (1924) 513-525.592-618; G. CIUFFA, *L'Apocalisse interpretata con l'ausilio dei libri di Enoch, Giobbe, Cantico dei Cantici, IV Esdra* (Roma 1927); C. RÖSCH, *Mulier, draco et bestiae in Ap 12s:* VD 8 (1928) 271-274; A. MERK, *De compositione Apocalypsis:* VD 8 (1928) 211-217; E. B. ALLO, *Aspects nouveaux du problème johannique à propos d'un commentaire récent de l'Apocalypse:* RB 37 (1928) 37-62.198-220; J. FREUNDORFER, *Die Apokalypse des Apost. Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptergebnissen der Untersuchung Franz Bolls: Aus der Offenbarung Johannis* (Friburgo 1929, Herder); A. COLUNGA, *Los sentidos del Apocalipsis:* CT 20 (1928) 300-331; J. DE SANGRAN, *La profecía del Apocalipsis y los tiempos actuales* (Madrid 1929); A. MONACI, *La fuga dei Cristiani a Pella e il sesto Re nei c.12 e 17 dell'Apocalisse* (Roma 1930); A. VITTI, *Servi Dei nostri (Ap 7,1-12);* VD 10 (1930) 321-328; H. RONGY, *Le premier septénaire de l'Apocalypse ou le livre aux sept sceaux (Ap 5,1:)* Revue Eccl. Liège 23 (1931-1932) 3-13; J. M. VOSTÊ, *S. Albertus Magnus in Apocalypsim:* Ang 9 (1932) 329-335; H. RONGY, *L'application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église:* Revue Eccl. Liège 23 (1931-1932) 92-96.158-165; ID., *Le millenium de l'Ap 20:* Revue Eccl. Liège 23 (1931-1932) 200-207; P. CARRINGTON, *The Meaning of the Revelation* (Londres 1931); ID., *Astral Mythology in the Revelation:* AnglTheolRev 13 (1931) 289-305; B. BRINKMANN, *De visione liturgica in Ap Sti. Ioannis:* VD 11 (1931) 335-342; J. M. BOVER, *144.000 signati (Ap 7,4):* EstEcl 11 (1932) 535-547; A. SKRINJAR, *Praemia in Ap 2 et 3 victoriae proposita:* VD 13 (1933) 182-186.232-239.277-280.295-301.333-340; ID., *Apocalypsis de Regno Christi:* VD 14 (1934) 289-295; A. BEEL, *Traditionis testimonium circa authentiam Ioanneam Apocalypsis:* Collat. Brug. 34 (1934) 109-113; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes 1920-1934:* Theol. Rundschau 6 (1934) 269-314; A. SKRINJAR, *Les sept Esprits (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6):* Bi 16 (1935) 1-24.113-140; ID., *Virgines enim sunt (Ap 14,6):* VD 15 (1935) 331-339; L. CHALENÇON, *Révélation de l'Apocalypse de S. Jean* (Aix-en-Provence 1935); R. R. DREWER, *The Influence of Greek Drama on the Apocalypse of St. John:* AnglTheolRev 18 (1936) 74-92; J. H. MICHAEL, *Har-Magedon (Ap 16,12-16):* JTS 38 (1937) 168-172; A. SKRINJAR, *Vigintiquattuor seniores (Ap 4,4.10; 5,5-14):* VD 16 (1936) 333-338.361-368; ID., *Fui mortuus et ecce sum vivus in saecula saeculorum (Ap 1,18):* VD 17 (1937) 97-106; ID., *Ego sum α et ω (Ap 22,13):* VD 17

(1937) 10-20; D. HAUGG, *Die zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apokalypse 11,1-13* (Münster 1936); P. CLANGOR, *La grande guerra, massoneria, bolscevismo e l'avvenire del mondo nelle visioni profetiche dell'Apocalisse* (Brescia 1937); A. CHARUE, *Le message de l'Apocalypse:* Collationes Namurcenses 13 (1937) 417-431; 14 (1938) 85-100.245-265; J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse: I. Die Engel und Gott* (München 1938); L. MORENO MORA, *La Iglesia Católica a través del Apocalipsis y de la historia* (Quito 1939); J. DU PLESSIS, *Le sens de l'histoire. Les derniers temps d'après l'histoire et la prophétie: 2. L'Apocalypse de S. Jean* (París 1939); A. M. VITTI, *Ultimi studi sull'Apocalisse:* Bi 21 (1940) 64-78; G. M. PERRELLA, *Senso mariologico dell'Apocalisse 12;* DivThom 43 (1940) 215-222; A. SKRINJAR, *Apocalypsis. De martyrio:* VD 20 (1940) 210-218.234-240.278-286; ID., *Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae:* VD 23 (1943) 22-29.47-54.77-88; G. M. PERRELLA, *Il trionfo della Chiesa nell'Apocalisse:* DivThom 43 (1940) 324-338; R. LOENERTZ, *Plan et division de l'Apocalypse:* Ang 18 (1941) 336-356; K. ROSCH, *Die Offenbarung des hl. Johannes* (Paderborn 1941); P. KETTER, *Der römische Staat in der Apokalypse:* Trierer Theol. Studien (1941) 70-93; J. MICHL, *Die 24 Altesten in der Apokalypse des hl. Johannes* (München 1938); T. MARTÍN DE BELÁUSTEGUI, *La conversión de los gentiles y el fin del mundo* (Barcelona 1942); D. M. BECK, *The Christology of the Apocalypse* (New York 1942); A. SKRINJAR, *Antiquitas christiana de angelis septem ecclesiarum (Ap 1-3):* VD 22 (1942) 18-24.51-56; ID., *Hi sunt qui venerunt de tribulatione magna (Ap 7,14):* VD 23 (1943) 115-121.138-146; J. E. KELLER, *Das Sendschreiben an die Gemeinde zu Sardes. Das 5 Sendschreiben* (Gehlberg 1941); ID., *Das Kommen des Hern in dem Geheimnis der sieben Sterne und der sieben Leuchter.* Teil 1 (Gehlberg 1941); J. ENCISO, *Acerca del milenarismo:* EstBib 1 (1942) 585-586; J. STAEHELIN, *Ein betender Kommentar zur Apokalypse* (St. Gallen 1941-1942); F. MATEOS, *Milenarismo mitigado. Méritos y errores de un insigne jesuita chileno:* Razón y Fe 127 (1943) 346-367; P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (París 1935); J. M. RIFE, *The Literary Background of Revelation 2-3:* JBL 60 (1941) 179-182; E. BURROWS, *The Pearl in the Apocalypse:* JTS 43 (1942) 177-179; L. POIRIER, *Les sept églises, ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse.* Diss. Wáshington 1943. The Catholic University of America (Montreal 1943); J. HUBY, *Apocalypse et histoire:* Construire 15 (1944) 80-100; E. VOGT, *El número 666 del Apocalipsis:* RevBi 6 (1944) 192-194; J. MCGINNIS, *The Doctrine of the Lamb God in the Apocalypse.* Diss. Southern Baptist Theol. Seminary (Louisville, Ky, 1944); H. M. FERET, *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétienne:* Dieu Vivant 2 (1945) 117-154; H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation* (Londres 1943); U. SMITH, *The Propheties of Daniel and Revelation:* Rev. and Newly Illustr. (Nashville 1944); J. HUBY, *Autour de l'Apocalypse:* Dieu Vivant 5 (1946) 121-130; G. THILS, *De visione inaugurali Apocalypsis (1,9-20):* Collectanea Mechlinensia 31 (1946) 505-508; ID., *Apocalypsis 13,1-14,5:* ibíd. p.607-611; M. DEL ALAMO, *Las medidas de la Jerusalén celeste (Ap 21,16):* CultBib 3 (1946) 136-138; J. S. CONSIDINE, *The Two Witnesses (Ap 11,3-13):* CBQ 8 (1946-377-392; J. TYCIAK, *Maranatha. Die Geheime Offenbarung und die kirchliche Liturgie* (Warendorf 1947); E. PETERSON, *Les témoins de la Vérité,* trad. franc. por R. L. LAHAYE (París 1948); P. GAECHTER, *Semitic Literary Forms in the Apocalypse and their Import:* TSt 8 (1947) 547-573; P. CLAUDEL, *Introduction à l'Apocalypse* (París 1947); M. DEL ALAMO, *Los comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando:* Miscellanea Giov. Mercati II (1946) 16-33; K. L. SCHMIDT, *Die Bildersprache in der Johannes-Apokalypse:* ThZ 3 (1947) 161-177; J. RAMOS GARCÍA, *El sexto sello, de Hugo Wast:* Ilustración del Clero 40 (1947) 346-351; A. OLIVIER, *Les premiers strophes de l'Apocalypse. Introduction, texte, traduction et commentaire* (París 1947); G. H. GUYDT, *The Apocalypse in the Seminary Scripture Course:* CBQ 9 (1947) 471-478; A. GAGLIO, *Chi sono i 24 Anziani dell'Apocalisse?:* PalCler 27 II (1947) 73-75; J. H. MICHAEL, *The Apocalypse: A Review and Revision of Vischer's Theory:* ExpTim 59 (1947-1948) 200-203; L. HERMANN, *L'Apocaypse et l'histoire romaine:* Latonus 7 (1948) 23-46; B. CELADA, *Números sagrados derivados de siete:* Sefarad 5 (1948) 48-77.333-356; 10 (1950) 3-23; P. GAECHTER, *The Role of Memory in the Making of the Apocalypse:* TSt 9 (1948) 419-452; L. VAGANAY, *L'Apocalypse:* Catholicisme I 689-693; M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse ou Les Apocalypses de S. Jean:* RB 56 (1949) 507-541; P. M. CAMPOS, *Roma como corporificação do mal na literatura sibilina e apocaliptica:* Rev. de Historia 3,7 (1951) 15-47; A. FARRER, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse* (Westminster 1949); P. GAECHTER, *The Original Sequence of Ap 20-22:* TSt 10 (1949) 485-521; R. E. MURPHY, *An Allusion to Mary in the Apocalypse:* TSt 10 (1949) 565-573; J. G. MACCALL, *The Eschatological Teaching of the Book of Revelation:* Diss. Southern Baptist Sem. (1948s); R. NORTH, *Thronus Satanae Pergamenus:* VD 28 (1950) 65-76; H. ECHTERNACH, *Der Kommende* (Gütersloh 1950); F. B. SAUNDERS, *The Seven Churches of the Apocalypse:* Diss. Southern Baptist Sem. (1950); J. MUNCK, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis* (Copenhague 1950); W. KOESTER, *Lamm und Kirche in der Apokalypse:* Festschrift Meinertz (Münster 1951) 151-164; B. J. LE FROIS, *Eschatological Interpretation of the Apocalypse:* CBQ 13 (1951) 17-20; O. A. PIPER, *The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church:* Church History 20 (1951) 3-14; E. SCHWEIZER, *Die sieben Geister in der Apocalypse:* EvTh 11 (1951s) 502-512; G. BISSONETTE, *The Twelfth Chapter of the Apocalypse and Our Lady's Assumption:* Marian Studies 2 (Wáshington 1951) 170-192; R. GUTZWILLER, *Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung* (Einsiedeln 1951); E. KAESEMANN, *Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem:* ZThK 48 (1951) 292-311; J. H. MICHAEL, *A Vision of the Final Judgment (Ap 20,11-15):* ExpTim 63 (1951s) 199s; N. B. STONEHOUSE, *The Elders and the Living Beings in the Apocalypse:* Arcana revelata (Kampen 1951); V. E. WOLBER, *A Study of the Literary Structure of Revelation as an Aid to Interpretation:* Diss. Southern Baptist Sem. (1951); P. CLAUDEL, *Lex deux témoins de l'Apocalypse (Ap 11):* Revue de Paris 58,3 (1951) 1-15; S. GIET, *La «Guerre de juifs»... et quelques énigmes de l'Apocalypse:* RevScRel 26 (1952) 1-29.325-362; S. BARTINA, *En su derecha siete asteres (Ap 1,16):* EstEcl 26 (1952) 71-87; M. E. BOISMARD, *Notes sur l'Apocalypse (14,22):* RB 59 (1952) 161-181; R. R. BREWER, *Rev 4,6 and Translation Thereof:* JBL 71 (1952) 227-231; A. CABANIS, *A Note on the Liturgy of the Apocalypse:* Interpretation 7 (1952) 78-86; T. GALLUS, *Scholion ad «Mulierem» Apocalypseos (12,1):* VD 30 (1952) 334-340; H. LANGENBERG, *Die prophetische Bildsprache der Apokalypse* (Metzingen 1952); V. LARIDON, *De compositione Apocalypseos:* Collationes Brugenses 48 (1952) 307-310.335-338; L. MOWRY, *Rev 4-5 and Early Christian Liturgical Usage:* JBL 71 (1952) 75-84; M. R. NEWBOLT, *The Book of Unveiling* (Londres 1952); M. RISSI, *Die Zeit- und Geschichtsauffasung der Johannesapokalypse* (Zurich 1952); J. ROHMER, *L'Apocalypse et le sens chrétien de l'histoire:* RevScRel 26 (1952) 265-270; P. HAERING, *Die Botschaft der Offenbarung* (München 1953); J. A. BOLLIER, *Judgment in the Apocalypse:* Interpretation 7 (1953) 14-25; P. MIRANDA, *El Cordero y su Iglesia (Ap 14,1-5):* RevBi 15 (1953) 10-15; P. BELLET, *Consideraciones sobre el cap. 13 del Apocalipsis:* SemBiblEsp (Madrid 1953) 359-379; J. ALONSO DÍAZ, *El sentido de tibieza en la recriminación a la Iglesia de Laodicea:* Miscelánea Comillas 19 (1953) 121-130;

J. Comblin, *La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21,1-22,5)*: EThL 29 (1953) 5.40; J. Leal, *Exegesis Catholica de Agno Dei in ultimis viginti et quinque annis:* VD 28 (1950) 98-109; P. S. Minear, *The Wounded Beast (Ap 13,3)*: JBL 72 (1953) 93-101; W. S. Taylor, *The Seven Seals in the Revelation of John:* JTS 31 (1930) 266-271; W. Bieder, *Die sieben Seligpreisungen:* ThZ 10 (1954) 13-30; A. Colunga, *La mujer del Apocalipsis 11,19-12,18:* Sal 1 (1954) 675-687; B. Rigaux, *Género literario apocalíptico:* EstBib 13 (1954) 225ss; F. Spadafora, *L'Apocalisse:* RivBiIt 2 (1954) 299-309; M. C. Tenney, *The Importance and Exegesis of Rev 20,1-8:* Bibliotheca Sacra 111 (1954) 137-148; B. J. Le Frois, *The Women Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or Collective? An Exegetical Study* (Roma 1954); P. Bellet, *La visión simbólica de la Mujer en Ap 12,1:* CultBib 11 (1954) 246-251; F. M. Braun, *La Femme et le Dragon:* BiViChr 7 (1954) 63-72; Carlos de Villapadierna, *¿La mujer del Ap 12 es la Virgen María?:* CultBib 11 (1954) 336-345; I. Schuster, *La Chiesa e le sette chiese apocalittiche:* ScuolCat 81 (1953) 217-223; C. K. Barret, *The Lamb of God:* NTS 1 (1954s) 210-218; M. Meinertz, *Wesen und Bedeutung der Johannesapokalypse:* Bibel und Kirche 1 (1955) 3-13; H. Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich:* Eine biblisch-theologische Studie (Zurich 1955); R. M. Grant, *The Sword and the Cross* (New York 1955); V. Soria, *Apocalipsis y Génesis:* CultBib 12 (1955) 364-369; J. C. Cepeda, *Esencia y marco del Apocalipsis:* CultBib 12 (1955) 16-19; J. Alonso Díaz, *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Ap 3,14ss):* Miscelánea Comillas (1955) 94ss; J. Cambier, *Les images de l'A.T. dans l'Apocalypse de S. Jean:* NRTh 77 (1955) 113-122; L. Cerfaux, *La vision de la Femme et du Dragon de l'Ap en relation avec le protoévangile:* EThL 31 (1955) 21-33; F. M. Braun, *La Femme vêtue de soleil:* RT 35 (1955) 639-669; A. George, *De l'Agneau pascal à l'Agneau de Dieu:* BiViChr 9 (1955) 85-90; I. Fransen, *Jésus, le Témoin fidèle:* BiViChr 16 (1956) 66-79; G. Priero, *La grazia nell'Apocalisse:* PalCler 35 (1956) 703-706.887-890.932-937; L. Cerfaux, *Le conflict entre Dieu et le souverain divinisé dans l'Ap:* Atti dell'VIII C. Intern. Stor. Rel. (Florencia 1956); P. A. Harlé, *L'Agneau de l'Apocalypse et le N.T.:* Études Religieuses 31 (1956) 26-35; F. Hoyos, *La carta común a las siete iglesias. Iniciación a la parte parenética del Apocalipsis:* RevBi 18 (1956) 82-90.135-141; A. Romeo, *La Donna ravvolta dal sole, madre di Cristo e dei cristiani nel cielo (Ap 12):* RivBiIt 4 (1956) 218-231.314-329; J. B. Bauer, *Salvator nihil medium amat (Ap 3,15; Mt 25,29):* VD 34 (1956) 352-355; A. Colunga, *El milenio (Ap 20,1-6):* Sal 3 (1956) 220-227; Id., *Cielo nuevo y tierra nueva:* Sal 3 (1956) 485-492; G. Edwards, *The Exodus and Apocalyptic:* A Stubborn Faith, Papers in honnor to W. A. Irwin (Dallas 1956) p.27-38; M. Minguens, *Kurios-Basileus en S. Pablo y Apocalipsis:* Liber Annus 7 (1956) 191-220; J. Ponthot, *Actualité de l'Apocalypse:* Revue Diocéssaine de Tournai 12 (1957) 337-342; H. Crouzel, *Le Dogme de la Rédemption dans l'Apocalypse:* BullLE 58 (1957) 65-92; P. J. K. Smith, *The Apocalypse and the Early Church:* JBRel 25 (1957) 187-195; F. Hoyos, *Rasgos comunes de las cartas:* RevBi 19 (1957) 82-86; G. E. Ladd, *The Revelation and Jewish Apocalyptic:* Evangelish Quarterly 29 (1957) 94-100; T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse:* Verbum Caro 11 (1957) 28-40; A. Trabucco, *La Donna ravvolta di sole (Ap 12). L'interpretazione ecclesiologica degli esegeti cattolici dal 1563 alla prima metà del secolo XIX:* Mar 19 (1957) 1-58; J. F. Walvoord, *The Prophetic Context of the Millenium:* Bibliotheca Sacra 114 (1957) 1-9.97-101; A. M. Dubarle, *La Femme couronnée d'étoiles (Ap 12):* Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert (París 1957) 512-518; H. Martin, *The Seven Letters. Christ's Message to His Church* (Londres 1957); W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Londres 1957); A. Gelin, *Millénarisme:* DBS (París 1957) 1289-1294; A. Feuillet, *Essai d'interprétation du chap. 11 de l'Apocalypse:* NTS 4 (1957-1958) 183-200; D. F. Montagnini, *Ap 4,1-22,5. L'ordine nel Caos:* RivBiIt 10 (1957) 180-196; M. Peinador, *Estudio sintético-comparativo de los textos escriturarios que fundamentan las relaciones entre María y la Iglesia:* EstMar 18 (1957) 127-155; A. T. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kap. der Apokalypse* (Düsseldorf 1958); P. Hoyos, *La fidelidad en el combate y el premio (Ap 2,8-11):* RevBi 20 (1958) 73-77.127-133.190-193; A. Feuillet, *Les 24 vieillards de l'Apocalypse:* RB 65 (1958) 5-32; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse* (Tübingen 1959); S. Lyonnet, *Maria Santissima nell'Apocalisse:* Tabor 27 (1959) 213-222; A. Feuillet, *Le chap.10 de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique:* SPag 2 (París-Gembloux 1959) 414-429; M. E. Boismard, *L'Exode marche vers Dieu,* en *Grands Thèmes Bibliques* (París 1958) p.150-165; Id., *Le Christ-Agneau Rédempteur des hommes:* LumVi 7 (1958) 91-104; N. Walker, *The Origin of the «Thrice Holy»* (Ap 4,8): NTS 5 (1958-1959) 132s.; G. Bornkamm, *Die Komposition der Apokalyptischen Visionem in der Offenbarung Johannis:* Studien zu Antike und Urchristentum (München 1959) p.204-222; Y. M. J. Congar, *Le Mystère du temple:* Lectio Divina 22 (París 1959) p.161-180; I. de la Potterie, *Ecco l'agnello di Dio:* BibOr 1 (1959) 161-169; G. Delling, *Zum Gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse:* NT 3 (1959) 107-137; A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapître 12 de l'Apocalypse:* RB 66 (1959) 55-86; E. Schmidt, *Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse:* TQ 140 (1960) 257-290; O. J. R. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Londres 1960); M. Hubert, *L'architecture des lettres aux Sept Églises (Ap 2-3)*: RB 67 (1960) 349-353; A. Feuillet, *Les diverses méthodes d'interprétation de l'Apocalypse et les commentaires récentes:* AmiCler 71 (1961) 257-270; Id., *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Étude de deux réminiscences du Cantique dans l'Ap Johannique:* RSR 49 (1961) 321-353; A. Helmbold, *A Note on the Authorship of the Apocalypse:* NTS 8 (1961s) 77-79; E. Lohse, *Die altestamentliche Sprache des Sehers Johannes:* ZNTW 52 (1961) 122-126; J. Michl, *Selige Menschen in einer neuen Schöpfung nach Apokalypse 21,1-5:* Bibel und Kirche 16 (1961); A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans L'Apocalypse:* Bi 43 (1962) 436-476; S. Lauchli, *Eine Gottesdienstruktur in der Johannesoffenbarung:* ThZ 16 (1960) 359-378; H. P. Müller, *Die Plagen des Apokalypse. Eine Formgeschichtliche Untersuchung:* ZNTW 51 (1960) 268-278; A. Olivier, *Apocalypse et Évangiles:* Cahiers de Littérature Sacrée (octubre 1960) vol.1 p.7-52; E. Lohse, *Die Bildersprache in der Johannes-Apokalypse:* ZNTW 52 (1961) 122-126; H. Schlier, *La compréhension de l'histoire selon l'Apocalypse de S. Jean:* Le temps de l'Église (Tournai 1961) p.269-277; S. Virgulin, *Recent Discussion of the Title «Lamb of God»:* Scripture 13 (1961) 74-80; P. Bratsiotis, *L'Apocalypse de Saint Jean dans le culte de l'Église grecque orthodoxe:* RHPR 42 (1962) 116-121; T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1962); L. Poirier, *L'Église dans l'Apocalypse* (Brujas 1962, Desclée de Brouwer); S. Bartina, *Una espada salía de la boca de su vestido:* EstBib 20 (1961) 207-232; Z. C. Hodges, *The First Horseman of the Apocalypse:* Bibliotheca Sacra 119 (1962) 324-334.

CAPITULO I

PRÓLOGO: TÍTULO DEL LIBRO Y AFIRMACIÓN DE SU ORIGEN DIVINO. 1,1-3

San Juan comienza su libro por una especie de introducción, en la que nos presenta su escrito, nos habla de su contenido y de su origen divino. Y termina este pequeño prólogo con un macarismo, en el que declara bienaventurado al que escucha y pone en práctica las cosas que están escritas en dicho libro.

1 Apocalipsis de Jesucristo, que, para instruir a sus siervos
sobre las cosas que han de suceder pronto, ha dado Dios a cono-
cer por su ángel a su siervo Juan, 2 el cual da testimonio de la
palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, de todo lo que él
ha visto. 3 Bienaventurado el que lee, y los que escuchan las
palabras de esta profecía, y los que observan las cosas en ella es-
critas, pues el tiempo está próximo.

La palabra griega *apocalipsis* vale tanto como *revelación*, como *manifestación* de algo oculto. Y puede referirse a la manifestación de secretos de orden natural o sobrenatural. En el Nuevo Testamento, sin embargo, designa la manifestación de verdades sobrenaturales [1]. San Pablo es el que más emplea el término *apocalipsis* [2]; algunas veces utiliza dicha expresión para significar la manifestación gloriosa de Cristo y de los fieles [3], pero el sentido más frecuente en San Pablo es el de revelación de los secretos divinos [4]. Más tarde se aplicará dicha palabra para designar el libro en que está contenida la revelación de las cosas ocultas, de los secretos divinos, comunicados a los hombres por Dios. Unas veces esas revelaciones serán puras invenciones, y entonces tendremos los apocalipsis apócrifos; otras veces las revelaciones serán auténticas, verdaderas, y en ese caso tendremos el Apocalipsis de San Juan, o partes de otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Por consiguiente, el término *apocalipsis* es muy apropiado para designar el último libro de la Biblia, que contiene la revelación divina comunicada a su siervo Juan, por medio de un ángel, sobre las cosas que están para suceder.

Jesucristo mismo es el que comunica a Juan los secretos de esta revelación divina, como se ve por el contexto inmediato, así como por la visión de Ap 1,9 y por las cartas a las siete iglesias [5], en donde el mismo Cristo en persona aparece como revelador. El ángel intermediario es solamente una exigencia del género literario apocalíptico [6].

[1] Cf. Lc 2,32; Ef 1,17.

[2] De diecisiete veces que se emplea el término *apocalipsis* en el N. T., catorce veces pertenecen a las epístolas de San Pablo.

[3] Cf. 2 Tes 1,7; Rom 2,5; 8,19; 1 Cor 1,7; ver 1 Pe 1,7.13; 4,13.

[4] Rom 16,25; 2 Cor 12,1; Gál 1,12; 2,2; Ef 3,3.

[5] Ap 2-3.

[6] Cristo reveló a su Padre al mundo, pero aquí lo hace por medio de un ángel (cf. Ap 22, 6.16) para acomodarse al estilo apocalíptico. A partir de Ezequiel, Zacarías y Daniel, los ángeles eran los guías de los videntes y los intérpretes de sus visiones. El ángel, enviado por Jesucristo y como ministro suyo, viene a comunicar la revelación a Juan. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es frecuente el ministerio de los ángeles entre Dios y los hombres (Ez 40,1-44,3; Zac 1,9; 2,3; Dan 7,16; 8,15-26; 9,20-27; 10,4-21; 12,5-12; Ap 22,6-9).

El origen primordial de la revelación es Dios. En todo el Nuevo Testamento, Dios Padre es la fuente de cuanto existe, porque El creó el mundo y El lo conserva. El predestinó a los santos y El, llevado de su amor hacia los hombres, les da a su Unigénito. El conduce las almas a Jesús. Mientras que el Hijo tiene como misión cumplir la voluntad de su Padre y darla a conocer a los hombres. Jesucristo es, pues, el que nos descubre los misterios del Padre, los misterios de su naturaleza y de su providencia. El es el verdadero revelador de su Padre. Esta es una idea muy propia de San Juan [7].

A pesar de que *Apocalipsis de Jesucristo* pueda tomarse en el sentido de una revelación comunicada por Cristo a San Juan, de hecho se trata de una revelación que tiene por objeto al mismo Cristo. Jesucristo es el centro de todo el Apocalipsis. Toda la revelación comunicada a Juan gira en torno a la manifestación de Cristo en la historia de la Iglesia y del mundo. Y el contenido de esta revelación es *lo que ha de suceder pronto* (v.1), es decir, los juicios de Dios sobre el mundo. San Juan, a imitación de los profetas del Antiguo Testamento, considera la ejecución de los juicios de Dios ya cercana. La razón de esto hemos de buscarla en la manera que tienen los profetas de contemplar el futuro mesiánico: sus visiones y profecías son cuadros sin perspectiva, en los que el futuro lejano se entremezcla con el presente, sin delimitación de planos y de épocas. Por eso, para ellos, lo lejano en el tiempo se presenta ya como en el horizonte, próximo a realizarse e íntimamente unido a los sucesos que anuncian. También la literatura apocalíptica suele insistir en que los hechos que predice sucederán pronto o inmediatamente. De donde hemos de deducir que la proximidad de ejecución de los hechos, anunciados por los escritos proféticos y apocalípticos, es relativa, y no hemos de interpretarla según nuestras maneras de pensar actuales.

La presentación sobria y sin títulos que se hace de *Juan* es un indicio de veracidad [8]. Al final del Apocalipsis [9] será reiterada de nuevo la garantía dada a sus visiones. Esta insistencia encaja bien en el tono de la literatura joánica [10].

Los beneficiarios de la *revelación* recibida por Juan serán los *siervos* de Jesucristo, es decir, los fieles cristianos del Asia Menor, y, por medio de ellos, todos los cristianos de la Iglesia universal. El Apocalipsis es un libro de consolación dirigido a los fieles de fines del siglo I, que se sentían desalentados y como acobardados ante la hostilidad de los poderes públicos, y decepcionados por la tardanza de la parusía del Señor. El vidente de Patmos les dice

[7] Cf. Jn 1,18; 5,20ss; 7,16; 14,10; 17,8.

[8] Cf. Ap 1,9, en donde vuelve a presentarse como Juan, recordando al mismo tiempo a sus lectores que, como ellos, ha tenido que sufrir la tribulación en la isla de Patmos. Véase también Ap 22,8.

[9] Ap 22,8-9.

[10] Jn 19,35; 21,21; 1 Jn 1,1-3.

que la manifestación gloriosa de Cristo está próxima, y que mientras tanto han de mantenerse firmes en la prueba para que cuando venga Jesucristo, puedan presentarse a El purificados. Y entonces los que hayan permanecido fieles reinarán gloriosos con Cristo triunfador.

San Juan se siente después como obligado a dar testimonio y a atestiguar ante la Iglesia y ante el mundo la verdad de *la palabra de Dios* (v.2), es decir, todo *lo que ha visto* y nos irá declarando en el curso del libro. Esta palabra de Dios es, según Juan, una *profecía* (v.3), o sea una exhortación que consuela, instruye y estimula [11]. Esta profecía despertará en los corazones cristianos la certeza de la victoria sobre las fuerzas enemigas de Dios. San Juan la coloca de golpe al mismo rango que las profecías del Antiguo Testamento, porque proclama *bienaventurados* a los que la *lean* y la *escuchen* con obediencia. El que cumpla el mensaje del Apocalipsis vencerá y obtendrá de Cristo una grande recompensa. En el Apocalipsis existen siete bienaventuranzas o macarismos [12]. El *macarismo*, que se encuentra en la literatura griega y latina, es una forma literaria muy propia de la literatura bíblica, mediante la cual se proclama feliz a alguien a causa de una buena acción, de una virtud, por la cual será recompensado. El macarismo consta de cuatro elementos: *a)* ha de empezar con la expresión *bienaventurado*, que en hebreo es *'asrey*, en griego μακάριος, y en latín *beatus* (Vulgata); *b)* después viene la persona a la cual se dirige el macarismo; *c)* se alude a la causa que ha motivado la alabanza: una buena acción, una virtud...; *d)* y, finalmente, se expresa la recompensa de la buena acción, que suele ser descrita con imágenes exuberantes. Puede suceder, sin embargo, que alguno de estos cuatro elementos no esté expresado, en cuyo caso será suficiente atender al contexto para suplirlo [13].

Juan apremia a los cristianos, a los que se dirige, para que reciban el mensaje y conformen su conducta a las instrucciones morales de la profecía. Esto es tanto más necesario y útil cuanto que *el tiempo está próximo* [14]. En la perspectiva teológica de San Juan, los hechos se suceden con celeridad tal que el cristiano dispone de poco tiempo para prepararse a la venida gloriosa de Cristo [15].

La manifestación gloriosa de Jesucristo constituirá el tiempo de la plena salud, el tiempo en que cada uno ha de recibir su recompensa, que con tanta instancia promete Juan a los fieles, a través de todo el libro, para animarlos a la lucha.

[11] Cf. 1 Cor 14.
[12] Cf. Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14. El nombre de *macarismo* proviene del adjetivo griego μακάριος: feliz, dichoso, bienaventurado. Por eso los griegos llaman μακαρισμοί las bienaventuranzas del sermón de la Montaña.
[13] Cf. S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma:* EstEcl 34 (1960) 57-88. Véase también el *Excursus I: Los siete macarismos del Apocalipsis*, del mismo autor, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962) p.618-621.
[14] Cf. Ap 22,10.
[15] Cf. M. GARCÍA CORDERO, *El libro de los siete sellos* (Salamanca 1962) p.34.

PRIMERA PARTE: REVELACIÓN SOBRE EL ESTADO ESPIRITUAL DE LAS SIETE IGLESIAS DE ASIA. 1,4-3,22

Después del prólogo [16], que ofrece ciertas semejanzas con el encabezamiento de los libros proféticos del Antiguo Testamento [17], San Juan comienza su libro con una fórmula epistolar. En esto tal vez trate de imitar el modo de empezar de las epístolas paulinas y de los demás apóstoles.

Saludo de Juan a las siete iglesias de Asia. 1,4-8

4 Juan, a las siete Iglesias que hay en Asia: Con vosotros sean
la gracia y la paz, de parte del que es, del que era y del que
viene, y de los siete espíritus que están delante de su trono, 5 y de
Jesucristo, el testigo veraz, el primogénito de los muertos, el
príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos ha
absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre, 6 y nos
ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre, a El la gloria
y el imperio por los siglos de los siglos, amén.
7 Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y
cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la
tierra. Sí, amén. 8 Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios;
el que es, el que era, el que viene, el todopoderoso.

San Juan se dirige a las siete Iglesias de la provincia proconsular de Asia, que comprendía la parte sudoccidental de la actual Turquía, y cuya capital era Efeso. Las siete iglesias locales o distritos religiosos, a modo de diócesis, eran: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. De cada una de ellas hablará con más detalle en Ap 2-3. W. M. Ramsay [18] ha mostrado que las iglesias son escogidas siguiendo una vía imperial circular, al oeste de la provincia proconsular. Sin duda que en Asia Menor había más de siete iglesias; sin embargo, el número siete, número simbólico que indicaba plenitud, totalidad, es evidentemente elegido para simbolizar el conjunto de las cristiandades de la provincia proconsular de Asia. La tradición nos dice que San Juan residió la última época de su vida en Efeso. Y en dicha ciudad y en las regiones circunvecinas, donde estaban situadas las siete iglesias, ejerció su apostolado. Las cartas dirigidas a estas iglesias pueden ser consideradas como dirigidas de un modo mediato a todas las iglesias cristianas. Según esto, dice muy bien el *Fragmento de Muratori*: «Iohannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit» [19].

A esas iglesias San Juan desea *la gracia* y *la paz* (v.4), comenzando con esta expresión el saludo epistolar. A semejanza de San Pablo, el autor del Apocalipsis junta el saludo griego *gracia*, Χάρις, con el saludo hebreo *paz*, *salom*, para significar todo el conjunto

[16] Ap 1,1-3.
[17] Cf. Jer 1,1-3.
[18] *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres 1904).
[19] Cf. EB 4 lín.57-59.

de bendiciones que deseaba a los fieles a quienes escribía. El término Χάρις, *gracia*, sólo aparece aquí y en la fórmula final del Apocalipsis [20]. También es digno de tenerse en cuenta que en el cuarto evangelio se lee Χάρις sólo tres veces en el prólogo, y, en las epístolas joánicas, una sola vez en el saludo de la 2 Jn. Este fenómeno se explica si tenemos presente que San Juan suele expresar la idea de *gracia* con otras expresiones, como la *luz*, la *vida*, el *amor*. Junto con la *gracia*, que es la benevolencia divina [21], les desea la *paz*, aquella paz que Jesucristo dejó a los discípulos al despedirse de ellos, y «que el mundo no puede dar» [22]. Esta gracia y esta paz proceden de Dios Padre, al cual designa con la extraña expresión de *el que es*, *el que era* y *el que viene*. Parece ser que esta frase es una explicación targúmica del nombre de Yahvé, para significar la eternidad de Dios, que domina todos los tiempos. El *Targum de Jonatán* (s.III-IV d.C.) sobre Dt 32,39 tiene: «Yo soy aquel que es, y que fue y que será». De igual modo, los escritores paganos atribuyen a Júpiter esta misma expresión: «Júpiter es, fue y será». El futuro *será*, que emplea el *Targum de Jonatán* y Pausanias, parece más apropiado para abarcar toda la duración de los tiempos. Sin embargo, nuestro profeta sustituyó el que *será* por *el que viene*, que concuerda mejor con el tema del libro, que es el de la venida de Dios a juzgar al mundo. Ἐρχόμενος implica una intervención de Dios en la historia humana para llevar a cabo su plan salvífico.

Después de mencionar al Padre Eterno como el que es, el que era y el que viene, el autor sagrado pasa a hablarnos de *los siete espíritus que están delante de su trono*. A propósito de esta expresión son posibles dos interpretaciones. La primera es la que cree que aquí San Juan se refiere a los siete ángeles de la tradición judía, que sirven ante el trono de Yahvé [23]. Y el hecho de que se hable de ellos antes de Jesucristo sería únicamente para indicar su posición junto al trono de Dios, sin que se quiera expresar jerarquía [24]. La segunda interpretación, que nos parece la más probable, es la que ve en esta frase una alusión al Espíritu Santo septiforme [25]. Esta manera de ver está avalada por varias razones: en la fórmula trinitaria inicial, los siete espíritus son mencionados antes de Jesucristo, y están colocados en el mismo rango que el Padre y el Hijo. Además, la gracia y la paz que Juan desea a sus lectores, son un don divino, que, en el Nuevo Testamento, es concedido por Dios y nunca por los ángeles. De ahí que la tradición latina admita unánimemente que este pasaje se refiere al Espíritu Santo. En cambio, la tradición griega está dividida: unos admiten la referencia al Espíritu Santo y otros a los siete ángeles [26].

[20] Ap 22,21. [21] Cf. Lc 1,30. [22] Jn 14,27.

[23] Cf. Tob 12,15. Ver también el *Targum de Jonatán* sobre Gén 11,7: «Dijo Dios a los siete ángeles que están en su presencia».

[24] Cf. P. Jouon, *Apocalypse* 1,4: RSR 21 (1931) 486-487.

[25] Cf. Is 11,2-3 (LXX).

[26] Cf. J. M. Bover, *Los siete espíritus del Apocalipsis:* Razón y Fe 52 (1918) 289-99; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*[7] (París 1927) p.628-631; E. B. Allo, *Apocalypse* (París 1933) p.8-9; A. Skrinjar, *Les sept Esprits:* Bi 16 (1936) 1-24.113-140; J. Michl, *Die Enelvorstellungen in der Apokalypse des heiligen Johannes:* I. *Die Engel um Gott* (München 1937)

Por consiguiente, creemos que la fórmula de Ap 1,4-5 es trinitaria y que supone la igualdad de las personas divinas, fuente indivisible de vida y de felicidad [27]. El hecho de que San Juan emplee la imagen de los *siete espíritus* para designar al Espíritu Santo, tal vez haya sido motivada por el simbolismo del número *siete*, que tanta importancia tiene en el Apocalipsis. Por otra parte, también el texto de Isaías de los siete dones del Mesías [28], y el de Zacarías sobre los siete ojos divinos [29], pudieron sugerir la imagen al vidente de Patmos. Del mismo modo que los siete cuernos y los siete ojos del Cordero simbolizan el poder absoluto y el conocimiento perfecto de Jesucristo, así también los siete espíritus simbolizan la plenitud de los dones divinos del Espíritu Santo, con los cuales consolará y fortificará a los fieles en la lucha que tienen entablada con las Bestias.

A *Jesucristo* se le designa, en nuestro pasaje (v.5), con varios apelativos, muy propios del Apocalipsis. Se le llama primeramente *testigo veraz*, como en Ap 3,14. Designación muy propia de San Juan, pues él mismo nos dice en el cuarto evangelio que Cristo vino al mundo a «dar testimonio de la verdad» [30]. El segundo título de Jesucristo es el ser *primogénito de los muertos*. Esto significa que El es el primero que resucitó a una vida gloriosa e inmortal, y que, por lo tanto, es el fundamento y el garante de nuestra propia resurrección, como afirma también San Pablo [31]. La expresión «primogénito de los muertos» supone una concepción curiosa del *Seol-Hades*: el Seol, o región de los difuntos, es concebido como una mujer encinta que retiene en su seno a los muertos, y la resurrección, como un nacimiento [32]. El tercer apelativo dado a Cristo es el de *príncipe de los reyes de la tierra*, pues le ha sido dado todo poder en la tierra y en el cielo [33]. Y San Pablo enseña que, por las humillaciones de su pasión, Jesucristo recibió del Padre el título de Señor, con pleno poder en el cielo, en la tierra y hasta en los infiernos [34]. El título de Cristo-Rey es como el tema principal del Apocalipsis, e insinúa una oposición a los emperadores romanos [35]. San Juan desea destacar la soberanía de Jesucristo sobre todos los poderes, principalmente sobre el poder imperial que se oponía violentamente a la difusión de la Iglesia en la tierra. Esto era necesario para consolar e infundir nuevo valor a los cristianos, mostrándoles la superioridad de Cristo sobre todos los poderes terrenos.

Jesucristo, además de ser Rey y Señor de toda la creación, es también el *Redentor*, *que nos ama, y nos ha absuelto de nuestros pe-*

112-210; E. Schweizer, *Die sieben Geister in der Apokalypse:* Evangelische Theologie 11 (1951-1952) 502-512; L. F. Rivera, *Los siete espíritus del Apocalipsis:* Revista Bíblica 64 (Buenos Aires 1952) 35-39.

[27] Así lo cree también el P. E. B. Allo. Véase su obra *L'Apocalypse* p.6.

[28] Is 11,2-3. [30] Jn 18,37.

[29] Zac 3,9; 4,10. [31] Cf. 1 Cor 15,20; Col 1,18.

[32] Cf. Act 2,24. Véase también IV Esdrás 4,33-42. J. Chaine, *Descente du Christ aux enfers:* DBS II 414-415.

[33] Mt 28,18. [34] Fil 2,6-9.

[35] Cf. A. Gelin, *Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, XII (París 1938) p.596s.

cados por la virtud de su sangre (v.5)[36]. Jesucristo nos amó y nos dio la mayor prueba posible de su amor muriendo por nosotros[37] y librándonos de los pecados en virtud de su sangre derramada. San Pablo dice lo mismo en su epístola a los Efesios: «Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios»[38]. El rescate por la sangre es una doctrina común del cristianismo primitivo[39]. Cristo es el Pontífice de la nueva alianza, que, en virtud de su sangre, se ha convertido en Mediador supremo entre Dios y nosotros y nos ha hecho participantes de su soberanía real y sacerdotal.

Jesucristo, después de absolvernos de nuestros pecados, nos ha constituido *reyes-sacerdotes de Dios Padre* (v.6). Formamos, pues, ahora un reino sacerdotal, una clase sacerdotal especial, como la que formaban los levitas en el Antiguo Testamento. Juan se refiere en este pasaje al Ex 19,5-6, en donde se dice que Yahvé eligió a Israel e hizo de él «un reino sacerdotal, una nación santa». Para los antiguos, el rey era el sumo sacerdote del dios nacional, lo mismo que el jefe de familia era el sacerdote familiar. Israel, la nación santa, la más próxima a Dios, estaba consagrada de un modo especial al culto de Yahvé, y en cuanto tal había de ejercer el sacerdocio en nombre de todos los pueblos de la tierra. San Pedro[40] aplica las palabras del Exodo a los cristianos: «sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable». Es en la Iglesia en donde se cumplen las promesas hechas al pueblo judío[41], pues los cristianos constituyen la continuación del Israel de Dios. Jesucristo se ha dignado comprar con su sangre para Dios hombres de todas las razas para hacer de ellos un reino y sacerdotes[42]. Es decir, Cristo, en cuanto Sumo Sacerdote del Padre[43], ha conferido a sus fieles una parte de ese sacerdocio para que «cada uno ofrezca su cuerpo como hostia viva, santa, grata a Dios»[44]. Esta oblación, unida a la de Jesucristo, siempre resulta grata al Padre celestial, al cual es debida la gloria y la majestad de un imperio eterno[45]. El cristiano, incorporado a Cristo por el bautismo, se encuentra en una situación totalmente particular de proximidad y de unión íntima con El. Por cuya razón goza de un poder especial de intercesión delante de Dios, como gozaba el sacerdote levítico en la Antigua Alianza. Este sacerdocio de los fieles no presupone la transmisión de un poder especial, propio del sacramento del orden. El sacerdocio de los cristianos tiene más bien como finalidad el recordarles su dignidad de hijos de Dios, el valor de su bautismo y las obligaciones que en él han contraído, y el servicio religioso al que han sido llamados. Lo mismo que el antiguo pueblo israelita ocupaba una posición privilegiada entre todos los pueblos respecto de Dios, porque podía acercarse a El, gozar de sus intimidades y hacer de intermediario entre Yahvé y todos los demás pueblos, así también los cristianos, por la gracia de adopción como hijos de Dios y por su íntima unión con Cristo, ocupan una posición absolutamente única que les permite interceder por las almas[46].

[36] Los v.5-6 constituyen una especie de doxología, la primera de las muchas contenidas en el Apocalipsis. Deben de ser sin duda ecos de las asambleas cristianas, que nos son conocidas por la 1 Cor y la *Didajé*. Estas doxologías, introducidas a veces con *Allelu-Yah* (Ap 19,1ss), parecen ser una herencia del judaísmo. Son de gran importancia teológica, sobre todo para la cristología.

[37] Jn 15,13.

[38] Ef 5,2.

[39] Cf. Mc 10,45; Rom 3,24; Heb 9,11-22.

[40] 1 Pe 2,9. Cf. M. García Cordero, *El sacerdocio real en 1 Pe 2,9*: CultBib 16 (1959) 321-323; véase en *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux 1954) II p.283-315, el artículo *Regale Sacerdotium*; R. B. Y. Scott, *A Kingdom of Priests*, en *Oudtestamentische Studien* VIII (Leiden 1950) p.213-219; J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (París 1957) p.171ss.

[41] Ex 19,6; cf. Ap 5,10; 20,6.

[42] Ap 5,9-10.

[43] Heb 7,20.

[44] Rom 12,1.

[45] Cf. W. H. Brownlee, *The Priestly Character of the Church in the Apocalypse*: NTSt 5 (1959) 224-225.

La doxología del v.6 parece evocar en la mente del autor sagrado la última venida triunfal de Cristo sobre las *nubes del cielo*, ante la mirada atónita de todos los pueblos (v.7). El profeta está tan seguro de la próxima venida de Jesucristo, que lo presenta ya como avanzando en medio de las nubes. La imagen de la parusía de Cristo rodeado de nubes proviene del profeta Daniel, que en visión nocturna ve «venir en las nubes del cielo a uno como hijo de hombre»[47]. Nuestro Señor también se sirvió de ella delante del sumo sacerdote para confesar su mesianidad y su triunfo futuro[48]. La relación que tiene esta confesión de Jesús ante Caifás con su pasión redentora, recuerda a Juan un texto del profeta Zacarías: «Y a aquel a quien traspasaron, le llorarán como se llora al hijo único, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito»[49]. El profeta alude a un llanto general a causa de la muerte de un justo traspasado, que parece haber sido víctima inocente del pueblo elegido. Yahvé llevará a cabo una efusión de gracias divinas sobre los moradores de Jerusalén, por cuyo medio Dios producirá en ellos un cambio interior, que les hará convertirse de nuevo a El y llorar, con un duelo nacional, la muerte del misterioso justo. San Juan aplica el texto de Zacarías a Jesucristo crucificado por el mismo pueblo judío: Cristo es el Justo traspasado de la profecía. Pero también llegará un tiempo en que los judíos reconocerán su pecado y se lamentarán en señal de dolor y de arrepentimiento. En nuestro texto son *todas las tribus de la tierra* las que condividen los remordimientos de Israel.

La alusión a la crucifixión y a la lanzada de Cristo es bastante clara, tanto más cuanto que es Juan quien nos transmite la noticia de esta última[50]. La crucifixión parece asociada, en el v.7, a la gloria parusíaca, como en Mt 24,30.

La doble afirmación con que se termina el v.7: *Sí, amén*, indica la solemnidad y la convicción de lo que acaba de decir. Recuérdese el *amén, amén* del cuarto evangelio.

Del mismo modo que sucede al final de los oráculos proféticos, una declaración divina garantiza la verdad de lo que acaba de decir.

[46] Cf. A. Charue, *Les Épîtres Catholiques*, en *La Sainte Bible*, de Pirot-Clamer, XII p.453s. Véase también M. García Cordero, a.c.: CultBib 16 (1959) 322s.

[47] Dan 7,13.

[48] Mt 26,64; Mc 14,62. Jesús también empleó la imagen de Daniel en el discurso escatológico (Mt 24,30; Mc 13,26; Lc 21,27).

[49] Zac 12,10.

[50] Jn 19,34.

Las últimas palabras de esta sección están puestas en boca del Señor Dios (= Yahvé-Elohim). El que habla es el Padre, el cual hace una declaración de su eternidad: *Yo soy el alfa y la omega* (v.8), o sea el principio y el fin de las cosas. Esta designación simbólica de la divinidad—que en otros lugares será aplicada al mismo Cristo— por la primera y la última de las letras del alfabeto griego, tal vez sea la imitación de un procedimiento tomado de los rabinos. Estos también solían designar a Yahvé con la primera y la última de las letras del alefato hebreo: *alef* y *tau*. En la literatura rabínica también se dice que el sello de Dios es el *'emet*, es decir, la «fidelidad y la firmeza»; y esa expresión está escrita con la primera, la mediana y la última letra del alefato hebreo [51]. La expresión de San Juan también pudiera tener estrecha relación con la *mística helenística de las letras*, que era frecuente entonces. Así la serie αεηιουω en los papiros mágicos, significa la universalidad del mundo, y sirve, al mismo tiempo, para designar a la divinidad [52].

Finalmente, el autor sagrado insiste de nuevo sobre la eternidad de Dios y sobre el poder absoluto que tiene sobre toda la creación: *(Yo soy)... el que es, el que era, el que viene, el todopoderoso* (v.8). Con esto quiere tranquilizar a sus lectores, pues el Dios justo y triunfador del pasado continuará siendo el mismo en todos los tiempos, ya que su soberanía sobre todos los seres es absoluta.

Visión introductoria a todo el libro. 1,9-20

San Juan recibe de Jesucristo, que se le aparece en la isla de Patmos, el encargo de escribir a las siete Iglesias de Asia. La visión viene a ser como la introducción a todo el libro. En este sentido se puede comparar con las visiones de la vocación de Isaías [53], de Jeremías [54] y de Ezequiel [55].

**9 Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación,
en el reino y en la paciencia en Jesús, hallándome en la isla llamada Patmos, por la palabra de Dios y por el testimonio de
Jesús, 10 fui arrebatado en espíritu el día del Señor y oí tras de
mí una voz fuerte, como de trompeta, que decía: 11 Lo que
vieres escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias, a Efeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardes, a Filadelfia y a Laodicea. 12 Me volví para ver al que hablaba conmigo; 13 y vuelto
vi siete candeleros de oro, y en medio de los candeleros a uno, semejante a un hijo de hombre, vestido de una túnica talar y ceñidos los pechos con un cinturón de oro. 14 Su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve; sus ojos,
como llamas de fuego; 15 sus pies, semejantes al azófar, como azófar incandescente en el horno, y su voz, como la voz de muchas aguas. 16 Tenía en su diestra siete estrellas, y de su boca**

[51] Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* I 2; S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III p.606.
[52] E. B. Allo, o.c. p.8.
[53] Is 6,1ss.
[54] Jer 1,4ss.
[55] Ez 1-2.

**salía una espada aguda de dos filos, y su aspecto era como el sol
cuando resplandece en toda su fuerza. 17 Así que le vi, caí a sus
pies como muerto; pero él puso su diestra sobre mí, diciendo:
18 No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fui
muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves
de la muerte y del infierno. 19 Escribe, pues, lo que vieres, tanto
lo presente como lo que ha de ser después de esto. 20 Cuanto al
misterio de las siete estrellas que has visto en mi diestra y los siete candeleros de oro, las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y los siete candeleros las siete iglesias.**

El autor sagrado hace su presentación personal a semejanza de los profetas de la Antigua Alianza [56]. Juan—su nombre ya nos era conocido desde Ap 1,1—tiene una visión hallándose en la pequeña isla de Patmos. Hoy día esta isla se llama Patino, y forma parte de las islas Esporadas. Está situada enfrente de Mileto y de Efeso, en el mar Egeo. Tiene unos doce kilómetros de largo por cinco de ancho en su parte más amplia. Según Plinio [57], los romanos utilizaban el islote de Patmos como lugar de deportación para algunos condenados especiales. San Juan también fue deportado a esta isla, castigado a causa del Evangelio, como nos dice él expresamente (v.9). Victorino, obispo de Pettau, en Styria, martirizado bajo Diocleciano, nos dice que San Juan fue condenado por Domiciano a trabajos forzados en las canteras situadas al norte de la isla de Patmos: «in metallum damnatus» [58]. Esto mismo es confirmado por San Jerónimo [59].

El apóstol se nos presenta como *hermano* en la fe y como *compañero en la tribulación*, sufrida por la fe; como copartícipe en el *reino* sacerdotal [60] y en la *paciencia* con que soporta la *tribulación*. San Juan ha tenido que pasar por grandes pruebas exteriores y persecuciones a causa del Evangelio. Su destierro en el islote de Patmos era una señal evidente de los sufrimientos que había tenido que soportar. Pero todo lo sufrió con *paciencia* (ὑπομονή), es decir, con fe, esperanza y firmeza. Juan es el prototipo del verdadero cristiano que sabe aguantar y perseverar en la fe, a pesar de las muchas dificultades que se le opongan. Y esta *perseverancia* en el servicio de Cristo será la que consiga el triunfo del *reino* de Jesucristo en medio de todas las persecuciones desencadenadas contra él.

Después de la presentación, San Juan comienza inmediatamente con la narración de la primera visión. Esta tuvo lugar en el *día del Señor*, es decir, en domingo, día venerado por los cristianos a causa de la resurrección del Señor, que tuvo lugar en tal día [61]. Este texto del Apocalipsis (v.10) constituye la primera mención expresa del domingo cristiano. La expresión, que se hizo técnica,

[56] Dan 7,28; 8,1.
[57] *Hist. Nat.* 4,12,23. Cf. G. Camps, *Patmos:* DBS VII 73-81.
[58] *Comm. in Apocalypsin:* PL 5,317.
[59] *De viris illustr.* 9: PL 23,625. Véase también A. Berjon, *San Juan en Patmos:* CultBib 10 (1953) 51-52.
[60] Cf. Ap 1,6.
[61] Cf. Act 20,7-8; 1 Cor 16,1-2. La *Didajé* (14,1) afirma claramente que los cristianos se reunían el domingo para la fracción del pan. Y San Ignacio de Antioquía dice expresamente: «Vivid, no ya sabatizando, sino según el día dominical» *(Ad Magn.* 9,1: F. X. Funk, I 235-239).

pudo nacer en los ambientes asiáticos como reacción contra la designación de *día de Augusto*, que indicaba un día mensual establecido en honor del emperador [62]. Juan fue arrebatado en éxtasis, para que, desligado de la vida de los sentidos, percibiese mejor las cosas divinas. En este estado oye una voz fuerte, como de trompeta, que le intimaba la orden de escribir lo que viese para transmitirlo a las siete iglesias de Asia (v.11). Se trata del Apocalipsis entero. Las siete ciudades nombradas, unidas por magníficas vías, formaban un círculo fácil de recorrer para un mensajero llegado de Patmos a Efeso. Pero, ¿cuál es la razón de nombrar sólo *siete* iglesias, cuando en la misma región había muchas otras de mayor importancia? Ramsay cree que la razón hay que buscarla en el hecho de que la provincia romana de Asia estaba dividida en siete distritos postales, cada uno de los cuales tenía por centro una de esas siete ciudades, las cuales formaban un círculo alrededor de la provincia. De cada uno de estos centros era fácil enviar la carta a otras ciudades [63].

Juan, al volverse para ver al que le hablaba, lo primero que contempla son siete candelabros de oro. En medio de ellos había *uno semejante a un hijo de hombre* (v.12-13). Es Jesucristo que se le aparece en sus funciones de juez escatológico, como en Daniel 7,13. Jesús empleó con mucha frecuencia esta expresión daniélica, aplicándosela a sí mismo [64]. Era un título mesiánico que ponía de realce las cualidades humanas de Cristo. La Iglesia cristiana primitiva lo empleó muy raramente, prefiriendo llamarle Señor, con el fin de poner de manifiesto su carácter divino. El autor del Apocalipsis describe las prerrogativas de Cristo simbólicamente; su *túnica talar* lo caracteriza como sacerdote [65], y su *cinturón de oro* designa la dignidad regia del Mesías [66]. El sumo sacerdote de la Antigua Ley llevaba también una larga túnica talar, ceñida con una faja de cuatro dedos de ancho [67]. Los *cabellos blancos*, como la nieve [68], significan la eternidad del personaje que ve Juan. Los *ojos llameantes* indican la mirada que todo lo penetra y de la que nadie puede huir. Es su ciencia divina [69]. Una majestad aterradora parece como desprenderse de toda su persona: *sus pies* son *como azófar* (una aleación de cobre y cinc) *incandescente*; *su voz*, potente *como el ruido de muchas aguas*; *su aspecto, resplandeciente* como el sol. Esta descripción se apoya indudablemente en las narraciones de Ezequiel y Daniel, que contemplan a su personaje resplandeciente cual bronce bruñido [70]. Ezequiel contempla a «una figura semejante a un hombre que se erguía sobre el trono; y lo que de él aparecía, de cintura arriba, era como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura

62 Cf. A. GELIN, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER (París 1951) p.598.
63 W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres 1906) p.191ss.
64 Mt 16,13.27; 17,9: Mc 9,8s.
65 Cf. Lev 8,13.
66 Dan 10,5.
67 Ex 28,4.31-32; 29,5. Cf. JOSEFO FLAVIO, *Ant.* 3,7,4.
68 Cf. Dan 7,9.
69 Cf. Dan 10,6.
70 Ez 1,7; Dan 10,6.

abajo, como el resplandor del fuego, y todo en derredor suyo resplandecía» [71]. Y Daniel todavía nos describe con mayor detalle «a un varón vestido de lino y con un cinturón de oro puro. Su cuerpo era como de crisólito, su rostro resplandecía como el relámpago, sus ojos eran como brasas de fuego, sus brazos y sus pies parecían de bronce bruñido, y el sonido de su voz era como rumor de muchedumbre» [72].

El fuego, a causa de su resplandor y de su acción purificadora, es un símbolo bíblico muy frecuente para representar la santidad divina. Dios es la santidad misma, totalmente separado de la más mínima impureza humana. Por eso, los profetas y autores apocalípticos suelen representar a la divinidad rodeada de fuego.

El vidente de Patmos percibe en la visión que Jesucristo *tenía en su mano derecha*, es decir, en su poder, *siete estrellas*, que representaban las siete iglesias a las cuales se dirige Juan [73]. Como se nos dirá en el v.20 de este capítulo, las estrellas simbolizan los ángeles protectores de las siete iglesias, que debían velar por cada una de ellas. *De la boca de Cristo sale una espada de dos filos*, que es el símbolo de su autoridad de juez supremo, a cuyos fallos nadie puede resistir (v.14-16) [74].

Todos los elementos de esta descripción contribuyen a darnos una imagen impresionante del misterioso personaje que se le aparece a Juan, el cual, como ya dejamos indicado, no es otro que Jesucristo glorioso.

A la vista de esta aparición, San Juan sufre un desmayo, del que le hace volver Cristo, que le conforta, inspirándole confianza. Escenas semejantes las encontramos en los profetas Ezequiel y Daniel [75]. Las palabras que le dirige Cristo son tranquilizadoras, y se proponen infundirle ánimo. Con este mismo fin, Jesucristo enumera sus títulos y poderes: *yo soy el primero y el último* (v.18). Esta designación, tomada probablemente de Isaías 44,6, en donde se aplica a Yahvé, es sinónima de la expresión *alfa* y *omega* [76]. Dios siempre es el mismo; y por eso Juan no ha de temer, pues Jesucristo es tan misericordioso como cuando él le conoció en este mundo.

A continuación Cristo se presenta como resucitado. Y reivindica una triple prerrogativa: en primer lugar afirma su poder sobre la vida *(tengo las llaves)*, la *muerte* y *el infierno* (= Seol-Hades). Seguramente el autor sagrado alude aquí al descenso de Cristo a los infiernos para librar a los allí detenidos [77]. Jesucristo es señor del infierno porque tiene las llaves, es decir, el poder para penetrar en aquel lugar misterioso en donde estaban reunidos los muertos [78]. Y es dueño de la muerte, porque sobre ella ejerce su soberanía.

71 Ez 1,26-27.
72 Dan 10,6.
73 Cf. S. BARTINA, *En su mano derecha siete asteres:* EstEcl 26 (1952) 71-78.
74 Cf. S. BARTINA, *Una espada salía de la boca de su vestido:* EstBib 20 (1961) 207-217.
75 Ez 1,28; 2,1-2; Dan 8,18; 10,15-19.
76 Ap 1,8; 22,13. La expresión «Yo soy el primero y el último» se encuentra otras dos veces en el Apocalipsis (2,8; 22,13) y siempre es aplicada a Jesucristo.
77 Cf. Jn 5,26-28; 1 Pe 3,19; 1 Sam 2,6.
78 Is 38,10.

Cuando quiere la puede soltar para que actúe en el mundo y la puede volver a encerrar bajo llave cuando lo estime conveniente. Este poder extraordinario de Cristo ha de servir para tranquilizar a San Juan, y para justificar ante sus ojos y ante los de las siete iglesias el mensaje que va a comunicarle.

Una segunda prerrogativa de Cristo es la de tener derecho de gobierno sobre las iglesias. Y, finalmente, es dueño de los destinos de esas mismas iglesias y del mundo entero. Estas dos últimas prerrogativas están expresadas en el v.19, cuando Cristo ordena a Juan escribir para las siete iglesias *tanto lo presente como lo que ha de suceder después*. Las cosas presentes se refieren al estado de las siete iglesias, y las cosas futuras parecen aludir a lo que dirá en el resto del Apocalipsis. Por consiguiente, la profecía tendrá por objeto no sólo el futuro, sino también el presente. San Pablo concebía el carisma de la profecía como un don que Dios da para exhortar, consolar y edificar [79].

Las iglesias están representadas por *siete candeleros* (v.20), porque participan de la luz de Cristo. El hijo del hombre, Cristo, vive en medio de ellos (cf. v.13). Las *siete estrellas* en la mano diestra de Cristo representan los ángeles de las siete iglesias. Según las concepciones judías, entonces vigentes, no sólo el mundo material estaba regido por ángeles [80], sino también las personas y las comunidades. De ahí que San Juan considere cada iglesia regida por un ángel, que era el responsable de su buena conducta [81]. Estos ángeles tutelares eran los *obispos* de las diversas iglesias, que, a su vez, representaban a Cristo ante las comunidades.

Las siete cartas a las Iglesias. C.2-3

Estos dos capítulos se diferencian claramente del resto del libro. Y, sin embargo, son inseparables de todo el conjunto del Apocalipsis. Porque, de una parte, la mención de los atributos de Jesucristo, al comienzo de cada una de las cartas, está tomada de la visión inaugural [1]; de otra parte, las promesas con que termina cada epístola resultan incomprensibles si no se tiene presente el final del Apocalipsis [2], que da la explicación de símbolos como el «árbol de la vida» y la «nueva Jerusalén» [3]. El mismo Cristo, que en 1,11 había ordenado al profeta escribir cuanto viere, es el mismo que ahora dicta a San Juan estas epístolas dirigidas a las siete iglesias.

El *plan* de las cartas es uniforme, y la simetría es casi perfecta. Todas comienzan por *esto dice*, y el que habla es Jesucristo, designado por uno de sus siete atributos: por aquel que dice mayor relación con la condición especial de cada Iglesia. Todas terminan por una promesa dirigida al *vencedor*, o sea a todo cristiano fiel, la cual responde más o menos directamente al atributo proclamado. En el cuerpo de cada carta también se observa el mismo orden. Las palabras de Cristo comienzan en todas las cartas por *conozco*, que tiene por complemento la situación de la iglesia, con las amonestaciones oportunas. En todas las cartas se encuentra la expresión *el que tenga oídos*, y a continuación se declara que es el *Espíritu* el que habla a las Iglesias, es decir, el Espíritu Santo que posee Jesús [4]. Este Espíritu aparece aquí como una persona.

La *doctrina* de las cartas presenta muchas semejanzas con el resto del Nuevo Testamento, especialmente con los sinópticos, con las epístolas a los Tesalonicenses, Colosenses, con la epístola de Santiago y la 1 Pe. La cristología se presenta ya muy avanzada, sobre todo en la afirmación clara de la divinidad de Jesús. El objeto principal de las promesas—a semejanza del cuarto evangelio—es la vida de la gracia, la vida eterna del Evangelio, comenzada ya en este mundo y que se completará en la gloria.

Los motivos que indujeron a San Juan a escribir estas cartas debieron de ser los peligros y errores que comenzaban a introducirse en las comunidades cristianas. Los peligros de las iglesias son más bien interiores que exteriores. La persecución parece que es todavía considerada como algo futuro. Juan conoce perfectamente la historia y la geografía de estas ciudades asiáticas, lo que supone que ya había vivido en ellas [5].

Las cartas están dirigidas al ángel de cada iglesia, que debe representar al jefe o al obispo de cada una de ellas. Esto supone que ya existía en todas partes un episcopado monárquico. Aunque el apóstol fuese el obispo de Efeso, esto no impide que San Juan se dirija al jefe de esta iglesia, ya que podía tener un jefe local distinto del apóstol; o, al menos, alguien había tenido que sustituirle durante su destierro [6]

[79] 1 Cor 14,3.
[80] Cf. Ap 7,1; 14,18; 16,5.
[81] Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.30; A. Skrinjar, *Antiquitas christiana de angelis septem ecclesiarum* (Ap 1-3): VD 22 (1942) 18-24.51-56; W. H. Brownlee, *The Priestly Character of the Church in the Apocalypse*: NTSt 5 (1958s) 224-225.
[1] Ap 1,13-18.
[2] Ap 21-22.
[3] A. Gelin, o.c. p.599.

[4] Ap 5,6.
[5] E. B. Allo, o.c. p.29-30.
[6] A propósito de las cartas a las siete iglesias, se pueden consultar las obras siguientes: Hort, *The Apocalypse of St. John* I-III (Londres 1908); W. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia, and their Place in the Plan of the Apocalypse* (Londres 1909); C. H. Parez, *The Seven Letters and the Rest of the Apocalypse*: JTS 12 (1910-1911) 284-286; J. Breuer, *Geheimnis der sieben Sterne. Von Ephesus bis Laodicea*: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart 84 (1952) 57-62; I. Schuster, *La Chiesa e le sette chiese apocalittiche*: ScuolCat 81 (1953) 217-223; A. George, *Un appel à la fidelité. Les lettres aux sept églises d'Asie (Ap 2-3)*: BiViChr 15 (1956) 80-86; F. Hoyos, *La carta común a las siete iglesias. Iniciación a la parte parenética del Apocalipsis*: RevBi 18 (Buenos Aires 1956) 82-90.135-141.198-203; 19 (1957) 18-22; H. Martin, *The Seven Letters, Christ's Message to His Church* (Londres 1956); J. A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Grand Rapids 1956); W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Londres 1957); A. S. MacNair, *To the Churches with Love. Biblical Studies of the Seven Churches* (Filadelfia 1960); M. Hubert, *L'architecture des lettres aux Sept Églises*: RB 67 (1960) 349-353; L. Poirier, *Les sept Églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse* (Montréal 1943).

CAPITULO 2

Carta a la iglesia de Efeso. 2,1-7

1 Al ángel de la Iglesia de Efeso escribe: Esto dice el que tiene
en su diestra las siete estrellas, el que se pasea en medio de los
siete candeleros de oro. 2 Conozco tus obras, tus trabajos, tu
paciencia, y que no puedes tolerar a los malos, y que has probado
a los que se dicen apóstoles, pero no lo son, y los hallaste men-
tirosos, 3 y tienes paciencia y sufriste por mi nombre, sin des-
fallecer. 4 Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad.
5 Considera, pues, de dónde has caído, y arrepiéntete, y practica
las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero
de su lugar si no te arrepientes. 6 Mas tienes esto a tu favor, que
aborreces las obras de los nicolaítas como las aborrezco yo. 7 El
que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.
Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el
paraíso de mi Dios.

Efeso es nombrada en primer lugar a causa de su importancia y por ser la metrópoli de la provincia proconsular de Asia. La ciudad era muy antigua y la más rica del Asia Menor en aquel tiempo. Dotada de un gran puerto, con un territorio muy fértil, y una industria muy floreciente, era un gran centro comercial entre el Oriente y el Occidente. En ella confluían las grandes vías romanas que venían de Galacia, de Mesopotamia y de Antioquía. Su grandioso templo de Artemis o Diana, considerado como la séptima maravilla del mundo, era famoso en toda la antigüedad y hacía de la ciudad un centro religioso de los más notables del mundo antiguo. En la época de Domiciano vino a ser también el centro del culto imperial de la provincia proconsular de Asia. Era también la residencia del procónsul romano. Y en ella residía una numerosa colonia judía [7].

La iglesia de Efeso había sido fundada por San Pablo en su tercer viaje apostólico [8]. El Apóstol de las Gentes llegó a Efeso por los años 53-56, y predicó allí con grande éxito durante casi tres años. Tuvo que abandonar la ciudad a causa de la sublevación de los orfebres, que veían amenazada su industria de fabricación de estatuitas de Diana con la propagación de la fe cristiana. Más tarde, probablemente después de la ruina de Jerusalén, el año 70, San Juan vino a establecerse en Efeso, y allí se mostraba su sepulcro y hasta la casa en que había vivido en compañía de la Virgen María. Después de la caída de Jerusalén, Efeso vino, pues, a convertirse en el primer centro del cristianismo oriental. En la actualidad, Efeso no es más que un campo de ruinas grandiosas, que, por sí solas hablan de la importancia que tuvo esta ciudad en la época en que San Juan escribía el Apocalipsis.

Jesucristo es presentado hablando y dictando al vidente de Pat-

[7] Cf. Act 19,1-20.
[8] Cf. Act 19,10; 20,31.

mos (v.1). La orden que le da es que escriba las cosas que le va a decir para comunicárselas al *ángel de la iglesia de Efeso*. En todas las cartas se repite el mismo mandato con las mismísimas palabras. Sólo cambia el nombre de la ciudad a la cual va dirigida la carta. El *ángel*, en estos pasajes, muy probablemente simboliza al *obispo* de cada una de las Iglesias. Así lo han entendido generalmente los Padres latinos. Y esto explicaría los reproches que Jesucristo les dirige tocante a su conducta, lo cual resultaría de difícil explicación si admitimos que se trata de los ángeles tutelares de cada iglesia.

El autor sagrado describe a Cristo con rasgos tomados de Ap 1, 13. Se añade, además, el detalle de que se pasea en medio de los siete candeleros de oro, como para significar con esta actitud su dominio sobre todas las Iglesias, pues Efeso era como la metrópoli de todas las demás que ha de nombrar. Jesucristo tiene en su mano y domina a todos los jefes de las iglesias, y es señor absoluto de ellas. El hecho de pasear por en medio de ellas significa que Cristo vigila constantemente sobre esas comunidades cristianas.

Jesucristo *conoce* la vida de la iglesia de Efeso, de la cual hace un gran elogio. En los *trabajos* sufridos y en las persecuciones padecidas por el nombre de Jesús ha mostrado *paciencia;* y *no ha tolerado* la presencia de *malvados* y *falsos apóstoles* en su comunidad (v.2-3). Se hace particular referencia a los seudoapóstoles, de los cuales habla ya San Pablo en la 2 Cor [9], poniendo en guardia a los fieles contra esos falsos maestros. Se servían de mil maneras para sembrar entre los cristianos doctrinas corruptoras, que producían confusión y mucho daño en las almas. La *Didajé* [10] manda que para descubrir el verdadero espíritu de los que se presentaban como apóstoles, profetas, maestros, se confrontase su vida y doctrina con la vida y la doctrina de Cristo. La iglesia de Efeso los ha *probado* y los ha *hallado mentirosos*. Se debe de tratar de los nicolaítas (cf. v.6) o de otros propagandistas de la semilla gnóstica, o también de judíos o judaizantes, que se esforzaban por introducirse y perturbar las comunidades cristianas. El Señor alaba la conducta de la iglesia de Efeso con estos falsos doctores. San Ignacio de Antioquía alaba igualmente a la iglesia de Efeso por haber cerrado sus oídos a los falsos doctores [11].

El hermoso elogio que hace Jesucristo de esta iglesia, tanto en lo referente a su fidelidad doctrinal como en la paciencia manifestada en las persecuciones, supone que la vida cristiana en lo que tiene de más esencial era floreciente en ella. Pero entonces, ¿cómo se entiende el reproche que le dirige: *Tengo contra ti que dejaste tu primera caridad?* (v.4). Ahora bien, la caridad es la virtud esencial de la vida cristiana [12]. ¿Cómo explicar, pues, esta especie de paradoja? Para entender esto hemos de tener presente que el verbo ἀφίημι, empleado aquí por San Juan, puede significar «renunciar,

[9] 2 Cor 3,1; 11,3-5.
[10] *Didajé* 11,8,4.
[11] San IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephes.* 7,1: 19,1.
[12] Cf. 1 Cor 13,1-13.

abandonar», pero también «aflojar, descuidar». Y el reproche que le dirige Cristo parece ser a causa de su negligencia. El aflojamiento de los efesios en la caridad, sin constituir un abandono propiamente dicho de la caridad, es una desobediencia progresiva o una vía de escape de una obligación rigurosa que tienen todos los cristianos de practicar la caridad [13]. Por consiguiente, la iglesia de Efeso se ha resfriado en el fervor de su caridad primera. San Juan opone la caridad actual de la iglesia a la que tuvo en un principio, es decir, después de la conversión de los efesios. La caridad en aquella época era muy fervorosa. Pero con el tiempo, en lugar de desarrollarla mediante el continuo ejercicio para que diese sus frutos, la han dejado decaer.

La caridad de que nos habla aquí Juan no parece referirse únicamente al fervor interior. En Ap 2,5 y 19 es asociada expresamente con las obras. De donde se deduce que se trata de la manifestación concreta del amor. Y esa manifestación se lleva a cabo por medio de las obras de caridad para con el prójimo, especialmente para con los pobres. Por lo tanto, esta caridad debe de ser la caridad fraterna manifestada en las obras de misericordia [14]. El reproche del v.4 está, por consiguiente, en una línea auténticamente joánica, pues el mismo San Juan es el que dice: «Quien ama a su hermano está en la luz, y en él no hay escándalo» [15]. La caridad es como el lazo que da consistencia y vigor a todas las virtudes. Los efesios, con su cansancio en la práctica de esta virtud, ponen en peligro toda su vida moral. Su pereza en el ejercicio de las obras de caridad les conduce a una especie de tibieza espiritual. Conservan, es verdad, su capacidad de amar divinamente, porque no han perdido la gracia, pero se muestran perezosos en la práctica de la caridad [16].

Después Jesucristo exhorta a la iglesia de Efeso a la reflexión, al arrepentimiento y a la práctica de sus obras primeras de caridad. De lo contrario, el Señor vendrá y *removerá el candelero de su lugar* (v.5). La amenaza simbólica podría ser una alusión a los desplazamientos sucesivos de la ciudad [17] y su definitiva destrucción. Para otros significaría más bien que la comunidad de Efeso decaería de su rango, perdiendo la primacía religiosa que entonces tenía en el Asia Menor.

Sin embargo, la iglesia de Efeso tiene a su favor el hecho de haber *aborrecido las obras de los nicolaítas* (v.6). No sabemos con seguridad quiénes eran estos nicolaítas. En la antigüedad ha habido muchos escritores que ligaban equivocadamente esta secta con el diácono Nicolás [18]. No obstante, no se conoce con certeza ni su autor ni sus enseñanzas erróneas, que debieron de ser de orden moral. Según Clemente Alejandrino [19], los nicolaítas permitían comer

13 Cf. C. SPICQ, *Agapé* III (París 1959) p.114-116.
14 Cf. Ap 2,19; Mt 24,12. Véanse A. GELIN, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER, XII p.600; J. MOFFAT, *The Love in the N. T.* (Londres 1929) p.236.
15 1 Jn 2,10; 3,14s; cf. Jn 13,35; 2 Jn 5-6.
16 Cf. C. SPICQ, o.c. p.117-118.
17 Cf. W. RAMSAY, o.c. p.245.
18 Cf. Act 6,5; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 1,26,3: PG 7,687.
19 *Stromata* 2,20,118; 3,4,25: PG 8,1062s.1130s; cf. SAN HIPÓLITO, *Filosofumena* 8,36.

las carnes sacrificadas a los ídolos, después de echar sobre ellas los exorcismos, y afirmaban que la fornicación no era pecado. En cuyo caso, los nicolaítas constituirían una especie de herejía pregnóstica, que sería la continuadora, en las iglesias del Asia, del error del cual nos hablan las epístolas paulinas de la cautividad y las pastorales. Ha habido también autores modernos que han visto en *nicolaítas* un juego de palabras: los nicolaítas habría que identificarlos con los baalamitas de la Iglesia de Pérgamo [20] y con la Jezabel de Tiatira [21], pues reflejarían los mismos vicios. En este caso, las palabras griegas νικᾷ λαόν = «él domina al pueblo» de Dios, equivaldrían a la expresión hebrea *ba'al-'am* = «dueño del pueblo» de Dios. Se trataría, pues, de un nombre simbólico, no de un nombre histórico.

A continuación San Juan trata de atraer la atención de sus lectores para que mediten seriamente en el sentido del mensaje que les acaba de exponer: *el que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias* (v.7). En los evangelios, Jesucristo emplea también frecuentemente esta misma expresión [22]. El Espíritu que habla es el Espíritu Santo, inspirador de los profetas. Pero aquí es presentado como Espíritu de Cristo, porque es el mismo Cristo el que habla [23]. Ese Espíritu conoce perfectamente el corazón de los hombres y sabe valorar sus acciones. Por eso puede reprender y corregir con conocimiento de causa. Y al mismo tiempo, como Dios, puede amenazar con castigos o bien ofrecer premios. Al cristiano que haya sido fiel y que, por lo tanto, haya resultado *vencedor* [24] el Señor le dará en premio *a comer del árbol de la vida* (v.7) [25]. La vida cristiana es una especie de milicia, pues presupone una continua lucha contra todo lo que le puede apartar de Dios. Pero al que venciere, el Señor le dará el don de la inmortalidad. La imagen del árbol de la vida procede del Génesis [26], que lo coloca en medio del paraíso, guardado por querubines para que el hombre caído no logre arrebatar su fruto y recobrar la inmortalidad [27]. En la literatura rabínica y apocalíptica se alude con frecuencia al árbol de la vida que se da a comer a los vencedores [28]. Y según las ideas judías de entonces, atestiguadas por diversos apocalipsis apócrifos [29], el paraíso y el árbol de la vida debían volver a aparecer al fin de los tiempos para gozo de los elegidos. Sin embargo, el árbol es una pura imagen. El premio prometido es la inmortalidad bienaventurada. El árbol de la vida, que estaba en el paraíso terrenal, confería al que lo comía el don de la inmortalidad [30]. Pero, por el pecado, el hombre quedó privado

20 Ap 2,14-15.
21 Ap 2,20.
22 Cf. Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9.23.
23 Ap 2,1.
24 El término νικῶν = «vencedor» es eminentemente joánico. Se emplea mucho en el Ap y seis veces en la 1 Jn.
25 Cf. Ap 22,2.
26 Gén 2,9.
27 Gén 3,22ss.
28 Cf. J. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien* I (París 1934) p.329.333-35.511.518; STRACK-BILLERBECK, III p.792; IV 885.933.1121-1125.1130-1165.
29 *Apocalipsis de Moisés* 28, etc.
30 Cf. Gén 3,22.24.

del don de la inmortalidad. Ahora Cristo promete a todo cristiano que venciere al pecado el don de la inmortalidad gloriosa en el cielo. Esto es lo que significa *comer del árbol de la vida que está en el paraíso de mi Dios*. La literatura apocalíptica, siguiendo en esto el ejemplo de los profetas, idealiza frecuentemente el futuro mesiánico comparando su felicidad con la del paraíso terrestre [31].

En virtud de la identidad joánica entre gracia y gloria, también se podría ver aquí la presencia de Cristo en el alma fiel. Desde esta vida Cristo y el Espíritu Santo nutrirán a los cristianos fieles con el alimento que da la vida [32].

Carta a la iglesia de Esmirna. 2,8-11

8 Al ángel de la Iglesia de Esmirna escribe: Esto dice el primero
y último, que estuvo muerto y ha vuelto a la vida: 9 Conozco tu
tribulación y pobreza, aunque estás rico, y la blasfemia de los
que dicen ser judíos y no lo son, antes son la sinagoga de Satán.
10 Nada temas por lo que tienes que padecer. Mira que el diablo
os va a arrojar a algunos en la cárcel para que seáis probados,
y tendréis una tribulación de diez días. Sé fiel hasta la muerte
y te daré la corona de la vida. 11 El que tenga oídos, oiga lo que
el Espíritu dice a las iglesias. El vencedor no sufrirá daño de la
segunda muerte.

Esmirna era otra de las grandes ciudades del Asia Menor, situada a 50 kilómetros al norte de Efeso. Edificada sobre una grande bahía, disfrutaba de un magnífico puerto. Se distinguió siempre por su fidelidad a Roma en sus luchas contra los Seléucidas, Cartago y Mitrídates. Por eso se le concedió el título de *fiel*. Este fervor por Roma lo manifestó también levantando, la primera de todas las ciudades, en el año 195 a. C., un templo a la diosa Roma. En el año 26 d. C. obtuvo, antes que Efeso y Sardes, el privilegio de erigir un templo a Tiberio, a Livia y al Senado [33]. Ignoramos cuándo recibió Esmirna la fe de Cristo. Es muy probable que la haya recibido de Efeso, por medio de algunos convertidos por San Pablo en esta ciudad [34]. Esmirna era una ciudad rica y de mucho comercio. Por eso contaba con una comunidad numerosa de judíos. Es probable que por la fecha en que se escribía el Apocalipsis fuese ya obispo de Esmirna San Policarpo: discípulo de San Juan, que, al morir mártir por no querer decir, «César es Señor» († 156), llevaba ochenta y seis años sirviendo a Cristo. Los judíos fueron los que impulsaron al pueblo a pedir su muerte. De todas las ciudades antiguas de la provincia, es Esmirna la única que ha renacido de sus cenizas, gracias a su magnífico puerto. Actualmente existe en Esmirna un buen grupo de católicos con su obispo. Se supone que Esmirna fue la patria de Homero [35].

[31] Cf. *Henoc etiópico* 24,4-6; 25,1-7; *Apocalipsis de Moisés* 28; *Apocalipsis de Pedro* v.15-16.

[32] Cf. Jn 6,48ss: «Yo soy el pan de vida». Véase E. B. ALLO, o.c. p.33; A. GELIN, o.c. p.601.

[33] TÁCITO, *Annales* 4,15.

[34] Act 19,10.

[35] Cf. E. DESCHAMPS, *Smyrne, la ville d'Homère:* Bulletin de la Société Géographique de Marseille 36 (1912) 151-178; C. CADOUX, *Ancient Smyrna* (Oxford 1938).

La carta dirigida a la Iglesia de Esmirna es la más breve de todas. Y sólo contiene elogios, lo cual parece indicar que era una comunidad ejemplar. Comienza con el mandato de escribir dirigido al obispo de Esmirna. Jesucristo se describe a sí mismo con los dos epítetos de Ap 1,18: es *el primero y el último*, el *que estuvo muerto y ha vuelto a la vida* (v.8). Cristo se mantuvo siempre fiel a la voluntad de su Padre, incluso en el momento terrible de su pasión y muerte. Por este motivo obtuvo la vida. La Iglesia de Esmirna ha de hacer otro tanto, aun cuando se vea sumergida en la tribulación.

Jesucristo hace un buen elogio de la iglesia de Esmirna, que ha sufrido mucho, pero que todavía tendrá que sufrir más. En la causa de estos padecimientos tendrán parte los judíos, los cuales no merecen este honroso nombre, sino el de *sinagoga de Satán* (v.9). Los judíos, muy numerosos e intrigantes en Esmirna, como en Efeso, han sido siempre particularmente duros para el cristianismo, como se ve por el *Martirio de San Policarpo* [36], en el que aparecen ellos como los principales instigadores contra el santo obispo. Aquí, como en tantas otras partes, se cumple el dicho de Tertuliano: «Synagogas iudaeorum fontes persecutionum». *La blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son* debió de consistir probablemente en renegar de Jesucristo y de su Iglesia [37]. Por eso mismo, no son verdaderos judíos; pues, en realidad, solamente los que creen en Jesucristo son los verdaderos judíos, los auténticos herederos de los privilegios del pueblo elegido. Los cristianos son, como dice San Pablo, el verdadero Israel de Dios [38]. San Juan también reconoce el singular privilegio de los judíos, como se ve por su evangelio [39] y por este pasaje, pero a condición de que se mantengan en el plan establecido por Dios.

En una ciudad rica, los fieles son pobres en bienes materiales, pero ricos en virtudes y merecimientos ante Dios. La antítesis *riqueza espiritual* y *pobreza material* [40] es empleada de nuevo, aunque en sentido inverso, en la carta a la iglesia de Laodicea [41]. La comunidad cristiana de Esmirna se encuentra en estado de *tribulación* y de *pobreza*, causado probablemente por la persecución de los judíos, auxiliados a su vez por los poderes públicos. Unos y otros se han aprovechado de la ocasión para despojar a los cristianos de sus bienes. Por otra parte, sabemos que los cristianos primitivos procedían en su mayoría de la clase más pobre y humilde.

El Señor anuncia a los esmirnenses—exhortándolos al mismo tiempo a no temer (v.10)—la persecución que el diablo va a desencadenar contra algunos de la comunidad. El diablo, sirviéndose de la sinagoga de Satán, arrojará en la cárcel a estos esforzados campeones de Cristo. Pero la *tribulación*, o la prueba permitida por Dios, *durará* solamente *diez días*. Esta expresión designa una corta duración, y es un símbolo de la impotencia de Satanás [42]. Ante la prueba ya próxima, Jesucristo exhorta a los cristianos a mantenerse *fieles* a la fe

[36] *Martirio de San Policarpo* 12,2.

[37] Act 13,45; Ap 13,6. Cf. San IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.* 1,2.

[38] Gál 6,15; Rom 2,28; 1 Cor 10,18.

[39] Jn 1,11; 4,22.

[40] Cf. Lc 12,21; 2 Cor 6,10; Sant 2,5; 1 Tim 6,17s.

[41] Ap 3,17.

[42] Cf. Dan 1,12.14.

hasta la muerte. La prueba suprema del amor del cristiano es el martirio [43]. La exhortación a mantenerse *fiel* se comprende bien teniendo en cuenta que la fidelidad a Roma era la nota que había caracterizado siempre a la ciudad de Esmirna. Al que se haya mantenido firme en medio de la tribulación el Señor promete darle *la corona de la vida*, es decir, la corona de la vida eterna, que será el premio que Dios dará a los que hayan perdido la vida terrena por amor de El. La imagen de *la corona de la vida* está tomada de los juegos griegos, en los que el atleta vencedor era coronado. Ya San Pablo había comparado la vida cristiana a una carrera en el estadio, en la cual sólo los vencedores obtendrán la corona de la vida eterna [44]. También la imagen aludida de la corona pudiera estar inspirada en la belleza de la ciudadela, que era llamada por los antiguos la «corona de Esmirna». Sabido es que San Juan, en las cartas a las diversas iglesias, suele aludir a las cosas verdaderamente específicas de cada una de ellas.

El Señor termina la carta prometiendo al vencedor que *no sufrirá daño de la segunda muerte* (v.11) [45]. *La segunda muerte* [46] significa la muerte eterna, la pérdida del alma y la privación eterna de Dios en el estanque de fuego. De todo esto se verá libre el cristiano que permanezca fiel a Dios hasta la muerte. El autor sagrado parece contraponer la segunda muerte a la primera, es decir, a la muerte corporal, que algunos de los esmirnenses iban a sufrir pronto como mártires. Por eso Jesucristo se ha presentado a esta iglesia como el principio y el fin de toda vida, como el que pasó por la muerte para vivir eternamente [47].

Carta a la iglesia de Pérgamo. 2,12-17

12 Al ángel de la Iglesia de Pérgamo escribe: Esto dice el que tiene la espada, la espada de dos filos, la aguda: 13 Conozco dónde moras, donde está el trono de Satán, y que mantienes mi nombre, y no negaste mi fe, aun en los días de Antipas, mi testigo, mi fiel, que fue muerto entre vosotros, donde Satán habita. 14 Pero tengo algo contra ti: que toleras ahí a quienes siguen la doctrina de Balam, el que enseñaba a Balac a poner tropiezos delante de los hijos de Israel, a comer de los sacrificios de los ídolos y fornicar. 15 Así también toleras tú a quienes siguen de igual modo la doctrina de los nicolaítas. 16 Arrepiéntete, pues; si no, vendré a ti pronto y pelearé contra ellos con la espada en mi boca. 17 El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias. Al que venciere le daré del maná escondido, y le daré una piedrecita blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe.

Pérgamo, otra de las grandes ciudades de Asia Menor, estaba a unos 70 kilómetros al norte de Esmirna y a unos 30 del mar. Su

43 Fil 2,8; Heb 12,4.
44 Cf. 1 Cor 9,24-27; 1 Pe 5,4.
45 Cf. P. Hoyos, *La fidelidad en el combate y el premio (Ap 2,8-11)*: RevBib 20 (Buenos Aires 1958) 73-77.127-133.190-193.
46 Cf. Ap 20,6.
47 E. B. Allo, o.c. p.36.

grandeza y prosperidad databan del año 282 a. C., en que fue constituido el reino de los Atálidas, que duró hasta el año 133 a. C. En este año, el rey Atalo III se sometió al dominio de Roma. Estaba situada sobre una solitaria colina de unos 300 metros de altura, desde la que dominaba el amplio valle del Caico. Los reyes de Pérgamo habían fundado en ella una gran biblioteca, que competía con la de Alejandría. Esto dio origen al desarrollo de una industria, la del *pergamino*, que sustituía al papiro para la composición y escritura de los libros. Fue famosa por sus monumentos religiosos, entre los cuales descollaba el santurario de Zeus Soter, en el que los reyes de Pérgamo habían levantado un altar colosal, en uno de cuyos lados estaba representada la Gigantomaquia, o sea la lucha de los gigantes con los dioses. También era notable el culto de Esculapio, a cuya sombra nació el cultivo de la medicina. De sus escuelas salió el insigne Galeno. Pérgamo fue la sede de un Augusteum, o templo dedicado al emperador Augusto, y otro dedicado a la diosa Roma [48]. Sobre los orígenes del cristianismo en Pérgamo nada sabemos.

Después de la invitación a escribir, común a todas las cartas, Jesucristo se presenta empuñando *la espada de dos filos* (v.12) [49]. El contexto de la carta indica claramente que se trata del poder irresistible de la palabra divina [50]. La palabra de Cristo es penetrante como una aguda espada de dos filos. Los que no sean fieles a la doctrina cristiana serán combatidos por el mismo Jesucristo con la espada de su boca (cf. v.16).

Cristo alaba la *fe* y la *fortaleza* de la Iglesia de Pérgamo, porque, aun morando donde está el trono de Satán, ha mantenido firme la fe recibida. Pérgamo podía ser llamada con mucha propiedad *trono de Satán* (v.13), a causa de sus templos, de los cultos paganos y de su colegio sacerdotal. El templo de Zeus Soter dominaba, desde la acrópolis, los valles que rodeaban la ciudad. Además, era el centro del culto imperial oficial, por lo cual venía como a dominar sobre todos los demás templos de Asia Menor.

El Señor hace el elogio de su constancia por su fidelidad en una ocasión determinada, probablemente en una explosión del furor pagano, en que sufrió la muerte el mártir Antipas. Nada sabemos de él fuera de lo que nos dice este pasaje del Apocalipsis. Los Bolandistas lo colocan en el 11 de abril, y afirman que padeció martirio bajo Domiciano, quemado dentro de un buey de bronce. Antipas tal vez haya sido martirizado por rehusar el culto al emperador de Roma, es decir, por no querer reconocer el título de *Kyrios*, Señor, al emperador, reservándolo únicamente para Cristo. Los cristianos se opusieron tenazmente ya desde un principio a dar al César el título de *Kyrios* (Καῖσαρ Κύριος: «César es el Señor»), porque lo consideraban como un título divino, que no era lícito dar a ninguna persona humana. En el *Martirio de San Policarpo* se lee que los

48 Cf. K. Humann, *Altertümer von Pergamon* (Berlín 1885-1923); H. Kahler, *Pergamon* (Berlín 1949); R. North, *Thronus Satanae Pergamenus:* VD 28 (1950) 65-76.
49 Cf. Ap 1,16.
50 E. B. Allo, o.c. p.38.

jueces incitaban a este ilustre santo a pronunciar el *César Kyrios* como una formalidad cualquiera, con lo cual se libraría de la muerte. Pero el santo rehusó, pues teniendo en cuenta el significado que se le atribuía, constituía una grave blasfemia.

A pesar de la fidelidad demostrada por la Iglesia de Pérgamo, el Señor tiene sus quejas contra ella: *tolera* en su seno *a los que siguen las doctrinas de Balam y de los nicolaítas* (v.14-15). El v.15 parece identificar—según opinión de la mayoría de los intérpretes—los nicolaítas con los secuaces de Balam. Este famoso adivino fue llamado por Balac, rey de Moab, para que maldijera a los israelitas, que amenazaban su reino. Balac esperaba que la maldición tuviese como efecto la destrucción de Israel. Pero Balam en lugar de maldecir, es obligado por Yahvé a proferir sobre Israel magníficas bendiciones [51]. Sin embargo, por Núm 31,16 sabemos que las mujeres moabitas y madianitas indujeron a los israelitas, por consejo de Balam, a tomar parte en los cultos idolátricos de Baal Fogor. Así lo afirma también un comentario *haggádico* judío, añadiendo que fue Balam el que dio este perverso consejo al rey de Moab. A esta interpretación parece aludir nuestro pasaje. Balam quedó en la literatura judaica como el prototipo del inductor al mal.

A semejanza de Balam, hay en la Iglesia de Pérgamo falsos doctores que con sus doctrinas erróneas inducen a los fieles al mal. Es probable que San Juan mire aquí a algún falso doctor que no tenía reparo en enseñar ser lícito tomar parte en los banquetes de los ídolos, en los sacrificios paganos o también dejarse llevar del desenfreno moral. El problema de los idolotitos preocupó ya desde un principio a los apóstoles. San Pablo había tenido que intervenir en este asunto para dar normas concretas a las cuales debían atenerse los fieles [52]. Según esto, la *fornicación* de que nos habla el v.14 hay que entenderla de la connivencia con la idolatría. Es muy frecuente en los profetas del Antiguo Testamento el considerar la idolatría como una fornicación [53]. La razón de esto está sin duda en el hecho de que Israel era considerado por esos mismos profetas como la esposa de Yahvé. Al darse a la idolatría venía como a prostituirse a un extraño, faltando así a la fidelidad debida a su esposo Yahvé. Sin embargo, es también posible que haya que tomar la expresión *fornicar* de nuestro texto en sentido propio, pues las fiestas religiosas de Pérgamo, en las cuales tal vez participaban algunos cristianos, solían llevar consigo desórdenes morales.

Cristo exhorta a la Iglesia al arrepentimiento y a la corrección. De lo contrario vendrá pronto a ella y peleará contra los corruptores *con la espada de su boca* (v.16). Esta espada no designa otra cosa que el fallo de su justicia pronunciado por su boca. Cristo, en cuanto juez, condenará con terrible castigo a los falsos doctores que se esfuerzan por seducir a los fieles de Pérgamo.

Al vencedor en los combates de la fe le promete, en cambio, dos

51 Núm 22,2-24,25.
52 1 Cor 8-10; Rom 14,2.15; 2 Cor 6,16; cf. Act 15,20.29.
53 Cf. Os 4,10-14; 5,4; Jer 3,9; Ez 16,20-34.

cosas: *el maná escondido y una piedrecita blanca* (v.11). En el maná hay una clara alusión al Exodo, durante el cual Dios alimentó a su pueblo con este alimento caído del cielo [54]. Por el libro del Exodo [55] también sabemos que una muestra del maná se conservó escondida en el arca de la alianza. La tradición rabínica también consideraba como algo característico de la era mesiánica la reaparición del maná, escondido en el tercer cielo [56]. La mención del maná en este pasaje tal vez haya sido sugerida por la alusión a Balam y a los recuerdos del Exodo, o bien por contraposición a los idolotitos de los que ha hablado en el v.14. El maná, junto con el árbol de la vida [57] y el agua de la vida [58], vendrán como a formar el alimento de inmortalidad para los elegidos. En el cuarto evangelio, el maná es símbolo de la Eucaristía [59]. También aquí San Juan parece referirse al alimento espiritual que es la Eucaristía, como reconocen casi todos los intérpretes. La Eucaristía es el alimento que da la verdadera vida, y se opone a los idolotitos que dan la muerte [60]. Hay algunos autores, sin embargo, que piensan que la Eucaristía no es el premio aludido, porque los fieles de Pérgamo ya la poseían. El premio prometido al vencedor sería más bien de tipo escatológico. Se referiría a la visión beatífica, que sacia totalmente las ansias y deseos del bienaventurado. En este sentido hablaría el arcángel Rafael cuando decía a Tobías: los ángeles «se sustentan de un manjar invisible y de una bebida que los hombres no pueden ver» [61].

La *piedrecita blanca*—el blanco es color de victoria y de alegría—es una imagen tomada probablemente de los billetes de entrada —*tessera*—a los teatros, a los banquetes, o bien de los talismanes protectores, que solían llevar un nombre mágico grabado. Esta piedrecita blanca dada a los cristianos fieles simboliza el billete para entrar y tomar parte en el banquete celestial, en el reino de los cielos. La literatura rabínica también refiere que con el maná cayeron del cielo piedras preciosas [62]. No es del todo improbable que el autor del Apocalipsis haga referencia a esta opinión rabínica. Otra hipótesis muy sugestiva es la que identifica la *piedrecita blanca* del Apocalipsis con el *símbolo* (σύνθημα) que Arístides de Esmirna recibió de Esculapio de Pérgamo como consolador auxilio moral [63]. El *nombre nuevo*, que va escrito sobre la piedrecilla, alude probablemente a un nombre de Cristo [64]. Solamente el que posee ese nombre conoce su sentido, y únicamente será gustado por los fieles que han triunfado.

54 Ex 16,4.
55 Ex 16,32-34.
56 Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* III p.793; *Apocalipsis siríaco de Baruc* 29,8; *Orac. sibil.* 7,148.
57 Ap 22,2.
58 Ap 22,1.
59 Jn 6,31-32; A. GELIN, o.c. p.603.
60 A. JANKOWSKI, *Manna absconditum (Ap 2,17) quonam sensu ad Eucharistiam referatur:* Collectanea Theologica 29 (Varsovia 1958) 3-10.
61 Tob 12,19. Cf. S. BARTINA, o.c. p.635.
62 Cf. *Talmud in Iosue* 8.
63 W. M. RAMSAY, *The White Stone and the Gladiatorial Tessera:* The Expositor 16 (Londres 1904-1905) 558-561.
64 Cf. Ap 3,12; 19,12. En Ap 19,16 se dice que Cristo lleva escrito sobre su manto su nombre, que suena: *Rey de reyes, Señor de señores.*

Con esto se quiere poner más de realce, posiblemente, un lazo mucho más íntimo entre Cristo y el alma del cristiano. Sería la experiencia íntima y personal que el cristiano tenga de Jesucristo. Sólo aquel que la sienta podrá darse cuenta de ella: es un *nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe* (v.17). También podría interpretarse el *nombre nuevo* como equivalente a *santo y seña*, con el que se facilitaría al agraciado la entrada al banquete celeste [65].

Carta a la iglesia de Tiatira. 2,18-29

18 Al ángel de la Iglesia de Tiatira escribe: Esto dice el Hijo de Dios, cuyos ojos son como llamas de fuego, y cuyos pies son semejantes a azófar: 19 Conozco tus obras, tu caridad, tu fe, tu ministerio, tu paciencia y tus obras últimas, mayores que las primeras. 20 Pero tengo contra ti que permites a Jezabel, esa que a sí misma se dice profetisa, enseñar y extraviar a mis siervos hasta hacerlos fornicar y comer de los sacrificios de los ídolos. 21 Yo le he dado tiempo para que se arrepintiese; pero no quiere arrepentirse de su fornicación, 22 y voy a arrojarla en cama, y a los que con ella adulteran, en tribulación grande, por si se arrepienten de sus obras. 23 Y a sus hijos los haré morir con muerte arrebatada, y conocerán todas las iglesias que yo soy el que escudriña las entrañas y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras. 24 Y a vosotros, los demás de Tiatira, los que no seguís semejante doctrina y no conocéis las que dicen profundidades de Satán, no arrojaré sobre vosotros otra carga. 25 Solamente la que tenéis, tenedla fuertemente hasta que yo vaya. 26 Y al que venciere y al que conservare hasta el fin mis obras, yo le daré poder sobre las naciones, 27 y las apacentará con vara de hierro, y serán quebrantados como vasos de barro, 28 como yo lo recibí de mi Padre, y le daré la estrella de la mañana. 29 El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Tiatira, la menos importante de las siete ciudades nombradas por San Juan, estaba situada a 65 kilómetros al sudeste de Pérgamo. Antes de que fuera incorporada al imperio romano era una pequeña ciudad de guarnición entre la Misia y la Lidia, levantada por Seleuco I (312-280 a. C.), y estaba situada entre los ríos Caico y Hermo. Hacia el año 190 a. C. fue conquistada por Roma. Desde entonces comenzó a crecer la ciudad, llegando a alcanzar un desarrollo industrial muy floreciente. Era célebre en la antigüedad por sus industrias de tejidos, de tintorería y de fundición. Esto contribuyó al desarrollo de sus numerosas asociaciones obreras y patronales de carácter profesional y religioso, como nos lo atestigua la epigrafía de la ciudad [66]. Eran frecuentes los banquetes idolátricos que se celebraban con motivo de las fiestas patronales de cada gremio laboral. Por lo cual los cristianos se veían con frecuencia en compromiso, al sentirse por una parte obligados a cumplir con sus deberes gremiales y, por otra, a llevar a efecto sus

65 Cf. S. Bartina, o.c. p.636.
66 Cf. Act 16,14.

exigencias cristianas. Era famoso el templo dedicado a la sibila oriental Sambata, que, por eso, era llamado *Sambatheion*. Ignoramos de qué manera penetró en esta ciudad el cristianismo. Sólo sabemos que entre los convertidos por San Pablo en Filipos se contaba una mujer, por nombre Lidia, originaria de Tiatira y dedicada al comercio de la púrpura [67].

La carta a la iglesia de Tiatira es la más larga de todas. En ésta, y en las otras tres que faltan, se invierten las dos constantes finales.

El título de *Hijo de Dios* (v.18) sólo se encuentra bajo esta forma en este pasaje. Sin embargo, la idea se expresa implícita o equivalentemente en muchos otros lugares del Apocalipsis, con fórmulas diversas [68]. La divinidad de Cristo y su filiación natural era una verdad fundamental del cristianismo. Jesucristo había muerto precisamente por afirmar inequívocamente esta verdad [69].

Los *ojos* de Cristo son como *llamas de fuego*. Existe en esta expresión una alusión manifiesta a la visión inaugural [70]. Los antiguos creían, al parecer, que los ojos emitían una luz con la cual la visión resultaba mucho más perfecta. Jesucristo tiene un foco de luz potentísimo en sus ojos, con los cuales puede penetrar hasta los más profundos escondrijos de las almas y de los corazones. De este modo puede contemplar la vida de la Iglesia de Tiatira y las maldades que cometen algunos de sus miembros incitados por Satán. Los *pies* de Cristo son *semejantes a azófar* o a auricalco incandescente, como ya se dijo en Ap 1,15. Para muchos autores el auricalco incandescente designaría un metal muy duro, que serviría para simbolizar la acción de Cristo pisoteando y deshaciendo a sus enemigos y toda clase de maldad que se pueda cometer en este mundo [71]. Sin embargo, la luminosidad de los pies de Cristo nos parece una imagen muy apropiada y en perfecto paralelismo con el fulgor de los ojos, para significar la naturaleza espiritual de Jesucristo, que penetra hasta lo más recóndito del corazón humano [72].

Como en las otras cartas, San Juan hace primero el elogio de la Iglesia de Tiatira, para pasar después a los reproches. En la 1 Tes también San Pablo procede de la misma forma: los reproches sólo los comienza en el capítulo 4. El elogio de la Iglesia de Tiatira es el más rico y espléndido de todas las cartas. Discuten los autores si los términos aquí empleados para describir las virtudes de dicha iglesia han de ser tomados en sentido propio, o si, por el contrario, San Juan cita únicamente un catálogo tradicional de virtudes [73]. En las epístolas pastorales de San Pablo encontramos muchas enumeraciones análogas de virtudes [74]. Y en todas es mencionada la

67 Act 16,14.
68 Cf. Ap 1,6; 2,27s; 3,5.21; 14,1.
69 Mt 26,63; Jn 19,7.
70 Ap 1,14.
71 Cf. Sal 2,9.
72 S. Bartina, o.c. p.637.
73 Cf. C. Spicq, *Agapè* III p.118-119.
74 Cf. 1 Tim 1,14; 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tim 1,7.13; 2,22; 3,10; Tit 2,2.

caridad, que casi siempre es asociada a la *fe* y a la *paciencia*[75]. Esto nos fuerza a considerar la *caridad* de nuestro texto más bien como una virtud moral que se manifiesta en las obras de misericordia. De modo semejante, la *fe* designa no la fe teologal propiamente dicha, sino la lealtad y la fidelidad. No obstante, estas manifestaciones concretas de la *caridad* y de la *fe* proceden de la íntima unión del alma con Cristo. Por eso, el cristiano *caritativo* y *fiel* en la vida ordinaria es el que cree en Cristo y le ama personalmente[76].

San Juan alaba las *obras* (ἔργα) de la Iglesia de Tiatira, la primera de las cuales es la *caridad*. El *ministerio* (διακονία) es probable que se refiera al servicio de los pobres y de los afligidos[77], es decir, sería una manifestación de la caridad eficiente para con los hombres, y en especial para con los cristianos. La *paciencia* (ὑπομονή) es probable que se refiera a la fuerza que da la caridad para sufrir con resignación. Esta es, precisamente, la característica de la caridad, según el sermón de la Montaña y las epístolas de San Pablo: «la caridad *todo lo tolera*»[78].

Además, la Iglesia de Tiatira no se ha estancado en la vida cristiana, sino que ha progresado: sus *obras últimas* son *mayores que las primeras* (v.19), no sólo en número, sino también en calidad[79]. A la Iglesia de Tiatira le sucede lo contrario de lo que sucedía a la de Efeso, que había aflojado en su primera caridad[80]. En cambio, las obras de caridad de la Iglesia de Tiatira son ahora más excelentes que al principio. Para San Juan, lo que caracteriza el verdadero amor, la auténtica caridad cristiana, es la manifestación externa de ese amor en obras de misericordia.

Pero no todo es bueno en Tiatira. El apóstol le reprocha varias cosas que pueden ser motivo de perversión para los fieles. Su mal es muy parecido al de Pérgamo, pero da la sensación de estar más extendido. Y como al hablar a la iglesia de Pérgamo se sirvió el autor sagrado del nombre de Balam[81], así ahora toma el nombre de Jezabel para designar probablemente a alguna dama influyente de aquella Iglesia[82]. El nombre de Jezabel es indudablemente simbólico, y está tomado de la tristemente famosa mujer de Ajab, que introdujo los cultos fenicios en el reino de Israel y persiguió a muerte a los verdaderos profetas[83]. El Señor la castigó con muerte

75 Cf. 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tit 2,2.
76 Cf. Heb 6,10. Véase C. Spicq, o.c. p.119.
77 Cf. Act 11,29; Rom 15,25.31; 1 Cor 16,15; 2 Cor 8,4; 9,1; 1 Pe 4,10.
78 1 Cor 13,7.
79 El término πλείονα no sólo significa multiplicidad (Mt 11,20), sino también valor, excelencia (Mt 6,25; 12,41; Mc 12,43; Lc 12,23; 21,3; Heb 3,3; 11,4).
80 Ap 2,4. Cf. C. Spicq, o.c. p.119.
81 Ap 2,14.
82 Hay, sin embargo, algunos manuscritos (A,O,46), la versión sir., etc., que añaden el pronombre posesivo σου = tu. Según esto, habría que traducir: «permites a *tu mujer* Jezabel...». En cuyo caso se referiría a la mujer del obispo de Tiatira, o a la mujer de un falso doctor, o bien designaría la comunidad en sentido figurado. Con todo nos parece que tiene mucha más probabilidad de autenticidad el texto sin el pronombre posesivo, como se puede ver por las ediciones críticas.
83 1 Re 16,31-33; 19,1-7; 2 Re 9,30-32.

terrible, lo mismo que a toda su descendencia[84]. La Jezabel de que nos habla San Juan—perteneciente posiblemente a la secta de los nicolaítas—enseñaba y fomentaba con su ejemplo la idolatría, participando en los sacrificios de los ídolos[85]. En Tiatira abundaban las asociaciones de artesanos, las cuales celebraban con frecuencia sus fiestas y banquetes religiosos, que darían ocasión a los actos idolátricos aquí condenados. A esta dama, o a esta porción de fieles representados por la dama Jezabel, les *había dado* el Señor *tiempo para que se arrepintiesen* (v.21), tal vez por medio de una corrección pública; pero no había querido cambiar de conducta. La falsa *profetisa* se ha empeñado en seguir con sus *fornicaciones* y *adulterios*. Los términos *fornicación* y *adulterio* pueden aludir a la convivencia con la idolatría, pues en el Antiguo Testamento fornicación es sinónimo de idolatría. Pero también pueden designar una doctrina moral laxista, y referirse a los desórdenes que acompañarían la participación de los nicolaítas en los banquetes paganos (v.20-21).

De la carta dirigida a los de Tiatira se desprende con bastante claridad que los cristianos de esta ciudad tomaban parte, con relativa facilidad, en los banquetes en que se comía carne sacrificada a los ídolos. Lo cual no ha de extrañar si esos banquetes eran los celebrados por los gremios laborales de la industriosa ciudad. Esta costumbre de asistir a los banquetes de los ídolos parece inveterada, pues *no quieren arrepentirse de su fornicación*.

Por cuyo motivo, Jesucristo amenaza con *arrojarla en cama* (v.22), en el lecho de la enfermedad[86]. Es un contraste sarcástico con el *lecho del adulterio* o con el *triclinium* de los banquetes sagrados[87]. El Señor va a castigarla, juntamente con sus hijos (v.23), es decir, los que siguen su ejemplo, con una muerte desastrosa, como la que sufrió la fenicia Jezabel[88]. Este castigo lo permite el Señor con el fin de que se *arrepienta de sus obras*, pues Dios quiere que todos los hombres se salven y les concede el tiempo y las gracias suficientes para ello. Además, el castigo servirá de ejemplo no sólo a la Iglesia de Tiatira, sino también a otros, a los que pudiera llegar el escándalo. Con esto conocerán todos cuán verdaderas son las palabras del profeta: «Yo soy Yahvé, el que escudriña las entrañas y los corazones, y el que os dará a cada uno según vuestras obras»[89].

A continuación (v.24-25) el Señor contrapone a los que acaba de condenar los demás que se han mantenido fieles a la verdadera doctrina y han conservado pura la tradición apostólica. Estos no han aceptado las *profundidades de Satán*. La expresión *profundi-*

84 1 Re 21,17-26; 2 Re 9,22.33-37.
85 Cf. E. Schurer, *Die Prophetin Isabel in Thyatira:* Theologische Abhandlungen (Friburgo in Br. 1892) 39-57. Hay ciertos autores que identifican a Jezabel con la sibila babilónica Sambata, o con la sacerdotisa de esta sibila, que ejercía en Tiatira un influjo funesto.
86 La expresión hebrea «caer en un lecho» = *nafal lemiskab* (Ex 21,18; Jue 8,3; 1 Mac 1,5) es sinónima de enfermarse.
87 E. B. Allo, o.c. p.43.
88 Cf. 2 Re 9,33-37.
89 Jer 17,10; cf. 1 Tes 2,5; Rom 8,27.

dades de Satán parece designar el sistema doctrinal nicolaíta, que nosotros no conocemos. Los adherentes a este sistema enseñaban errores doctrinales, unidos a un cierto libertinaje moral, que les llevaba a separarse de la doctrina recibida de los apóstoles [90]. Porque consideraban esta doctrina apostólica como un peso insoportable. Pero San Juan les dice que la única *carga* que Cristo impone a los fieles es la de conservar la fe en El (v.25), absteniéndose de toda participación en las ceremonias idolátricas, especialmente en los banquetes sagrados. El concilio de Jerusalén también había prohibido comer carne sacrificada a los ídolos, principalmente por lo que esto implicaba de participación en los cultos paganos [91]. Los cristianos fieles de Tiatira han de guardar firmemente la doctrina apostólica *hasta que venga* Cristo. Se refiere el autor sagrado a la manifestación escatológica de Jesucristo como juez del mundo. Entonces, cuando Cristo venga, *al que venciere* [92] y perseverare hasta el fin en las obras de fe y caridad, a las que ha aludido arriba [93], le dará un premio singular: *el dominio sobre las naciones* (v.26). La expresión está tomada del salmo 2,9, en el que se dice del Mesías que regirá las naciones con cetro de hierro y las quebrará como vaso de barro. Es la promesa que Dios hace al Mesías futuro de constituirlo soberano de todos los pueblos. De este poder que el Mesías recibe de Yahvé (v.28) participarán en su día los fieles de Cristo, que ahora sufren la opresión de las naciones rebeldes a la fe [94]. Cuando los elegidos reinen con Cristo en el cielo participarán de algún modo en su soberanía, porque juntamente con El han logrado vencer al mundo [95]. San Juan insiste frecuentemente en el Apocalipsis sobre el dominio absoluto de Cristo victorioso sobre todas las criaturas, y en unión con El gozarán de ese dominio los elegidos [96]. Era una manera de consolar a los afligidos cristianos que estaban sometidos a la tiranía imperial, que se esforzaba por arrebatarles su fe [97].

Un segundo premio que se promete a los vencedores es *la estrella de la mañana* (v.28), es decir, el mismo Cristo, el cual se aplica este título en Ap 22,16. Se trata, pues, de la posesión del mismo Cristo, prometida en otros textos bajo la forma de árbol de vida, de maná, etc. Por eso, las iglesias, en cuanto participan de esta luz, que es Cristo, son representadas por candeleros [98], y sus ángeles son estrellas [99]. Jesucristo es llamado también *estrella de la mañana* en 2 Pe 1,19, que la Vulgata traduce por *Lucifer*.

[90] La doctrina gnóstica es llamada por algunos escritores antiguos τὰ βάθη: «las profundidades» (cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* 2,22,1.3; SAN HIPÓLITO, *Filosofumena* 5,6; TERTULIANO, *Adv. Valentinum* 1).

[91] Act 15,28-29.

[92] En las cuatro últimas cartas, como ya dejamos indicado, el profeta invierte el orden de los dos puntos postreros, poniendo primero el premio de los vencedores y luego la amonestación para que escuchen la voz del Espíritu.

[93] Ap 2,19.

[94] Cf. Sab 3,8.

[95] Jn 16,33; 1 Jn 5,4.5.

[96] Ap 12,5; 19,15-16.

[97] Cf. M. GARCÍA CORDERO, *El libro de los siete sellos* p.52.

[98] Ap 1,13.

[99] Ap 1,20.

Este nombre, en los primeros siglos cristianos, era aplicado a Cristo. Sólo a partir de la Edad Media se comenzó a dar a Satanás el título de Lucifer, a causa de la aplicación que se le hizo del texto de Is 14, 12, en donde el rey de Babilonia, símbolo de Satanás, es llamado *lucifer* o estrella de la mañana [100]. Una confirmación de esto la tenemos en el cántico litúrgico *Exultet* de la vigilia pascual, en el cual Cristo es llamado *lucifer matutinus*.

Es posible que San Juan nos hable de Cristo como *estrella de la mañana*, como astro resplandeciente, para oponerlo al culto del sol, que era adorado en Tiatira como un dios.

CAPITULO 3

Carta a la iglesia de Sardes. 3,1-6

1 Al ángel de la Iglesia de Sardes escribe: Esto dice el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas: Conozco tus obras y que tienes nombre de vivo, pero estás muerto. 2 Estate alerta y consolida lo demás, que está para morir, pues no he hallado perfectas tus obras en la presencia de mi Dios. 3 Por tanto, acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y guárdalo y arrepiéntete. Porque si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás la hora en que vendré a ti. 4 Pero tienes en Sardes algunas personas que no han manchado sus vestidos y caminarán conmigo vestidos de blanco, porque son dignos. 5 El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas, jamás borraré su nombre del libro de la vida, y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles. 6 El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias.

Sardes, la capital del antiguo reino lidio, estaba situada a unos 50 kilómetros al sudeste de Tiatira. El núcleo principal de la ciudad surgía sobre una alta y escarpada montaña, que hacía de ella una fortaleza inexpugnable. Cuando Ciro el Grande conquistó el imperio de Creso (546 a. C.), rey de Lidia, Sardes no se rindió y sólo por sorpresa pudo ser tomada. De igual estratagema se hubo de servir Antíoco III. El apogeo de la grandeza de Sardes tuvo lugar bajo el reinado de Creso (s.VI a. C.). Sin embargo, la fundación de Pérgamo le quitó grande importancia, aunque todavía en la época romana era residencia de un *conventus iuridicus*. El año 17 de la era cristiana fue destruida por un temblor de tierra. Pero con la ayuda del emperador Tiberio logró rehacerse. En agradecimiento levantó un templo en honor del emperador y de su madre Livia [1]. Sin embargo, el culto principal de la ciudad era el tributado a la Magna Mater, una divinidad indígena parecida a la Artemis de Efeso, y que se cubría con el manto griego de Demeter, la Ceres de los romanos. La industria principal de la ciudad era la de la

[100] Cf. A. GELIN, o.c. p.604.

[1] TÁCITO, *Annales* 2,47; 4,55.

lana y la tintorería. Sus habitantes tenían fama de licenciosos e inmorales [2].

La carta a la Iglesia de Sardes es la más severa e imprecatoria de las siete. La iglesia de Sardes había decaído mucho de su fervor primitivo y se encontraba en un estado lamentable. Estaba como muerta. Y el pequeño núcleo de cristianos fieles se hallaba amenazado de indiferencia en la vida espiritual. Por eso, San Juan trata con su severa misiva de excitar a la iglesia a volverse al buen camino.

Jesucristo se presenta aquí como *el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas* (v.1). El autor sagrado quiere significar con estas expresiones el poder absoluto que Cristo tiene sobre las iglesias y sobre todos los cristianos. En Ap 1,16 ya había empleado la expresión de «las siete estrellas en su diestra». Estas estrellas representan las iglesias a las cuales se dirige San Juan. Y el tenerlas en su mano indica el poder que Jesucristo ejerce sobre los jefes de las iglesias y sobre las iglesias mismas [3]. Otro tanto podemos decir de los *siete espíritus*, que Cristo tiene en su mano como algo de que puede disponer. Estos siete espíritus pueden designar al Espíritu septiforme de que nos habla Is 11,2, o sea al mismo Espíritu Santo [4]. Aquí los siete espíritus de Dios pertenecen al Hijo, como en Ap 5,6 pertenecen al Cordero, porque Jesús distribuye los diversos dones de este Espíritu, del que depende la vida de todas las iglesias [5]. Este Espíritu, que en Jn 15,26 se dice proceder del Padre, es también el Espíritu del Hijo, lo que no puede ser sino procediendo de El [6]. Jesús dice también que irá al Padre y le rogará que envíe a sus discípulos el Espíritu Paráclito. Pero, al mismo tiempo, dice en otra parte que El mismo lo enviará [7]. Para algunos autores, los *siete espíritus de Dios* representarían los siete ángeles que están ante el trono de Dios [8]. En cuyo caso, la expresión querría significar que Cristo domina también sobre los espíritus angélicos.

El juicio que el Señor emite sobre la vida religiosa de la Iglesia de Sardes es de lo más triste. Sus obras no son buenas, pues, si bien *tiene nombre de vivo* [9], en realidad *está muerto* (v.1). Con lo cual quiere significar que la vida religiosa de la iglesia de Sardes es tan lánguida y tan falta de la caridad de Cristo, que está como muerta. El pecado ha matado en ella la gracia de Jesucristo. Sin embargo, el juicio que el Señor profiere acerca de la vida de esta iglesia no es absolutamente negativo, es decir, no comprende a todos los miembros de la iglesia de Sardes. Muchos de los cristianos de Sardes carecen de la vida divina de la gracia; pero otros—tal vez los menos—todavía la conservan. Por eso exhorta a velar para

[2] HERODOTO, 1,55; ESQUILO, *Los persas* 45. Cf. H. BUTLER, *Sardis* (Princeton 1922-1930); G. HANFMANN, *Sardis:* Illustrated London News 234 (1959) 924; BASOR 154 (1959) 5-35.
[3] Ap 1,20.
[4] Cf. Ap 1,4.
[5] Act 2,33; Jn 16,14; E. B. ALLO, o.c. p.47.
[6] Jn 16,7.14s.
[7] Jn 14,16.26.
[8] Tob 12,15.
[9] Algunos autores creen que se da aquí un juego de palabras: *tiene nombre de vivo* (ὅτι ζῇς), que pudiera hacer referencia al nombre del obispo, llamado tal vez *Zósimo*, «el que vive». Cf. S. BARTINA, o.c. p.643.

que no llegue a faltar también la vida en aquellos en los que aún subsiste (v.2). Para estimularla a velar le recuerda el valor de los dones recibidos, que son dones de vida eterna. La exhortación a la vigilancia, sirviéndose de la imagen del ladrón (v.3), es frecuente en los sinópticos [10]. El consejo de velar convenía de modo particular a Sardes, a causa de las desastrosas consecuencias que tuvieron para la ciudad dos hechos de su historia. Ciro el Grande logró apoderarse de la ciudad en 546 a. C. mediante un ataque ejecutado por sorpresa, y lo mismo hizo más tarde Antíoco III el Grande (218 a. C.) [11]. El recuerdo de estos dos hechos históricos podía servir a los cristianos para meditar en su vida religiosa deficiente, para arrepentirse y volver de nuevo a la vida fervorosa del principio. De lo contrario, el castigo no se haría esperar. El Señor se presentará de improviso, a la manera del ladrón, para castigar a los culpables.

En el v.4 San Juan afirma que en la Iglesia de Sardes, al lado de las almas muertas y de las que gozaban de vida lánguida, había todavía otras de vida perfecta. Estas personas *no han manchado sus vestidos*, y por eso *caminarán* con el Señor *vestidas de blanco*. Los vestidos blancos, que tantas veces aparecen en el Apocalipsis, son símbolo, no sólo de pureza, sino también de victoria, de alegría, de fiesta. En el cielo, los elegidos, los ángeles y hasta el mismo Dios [12] aparecen vestidos de blanco. Esas almas selectas de Sardes, a las que alude el autor sagrado, formarán parte del séquito de Cristo en el cielo. Por otra parte, la mención de vestidos convenía a la perfección a esta ciudad, ya que Sardes era muy renombrada en la antigüedad por sus telas y tejidos.

A los cristianos fieles de Sardes que resulten vencedores en la lucha moral y espiritual contra los enemigos de Dios, Cristo les promete el premio escatológico de la vida eterna (v.5). Este premio es designado bajo una triple forma [13]. En primer lugar, los vencedores se *vestirán de vestiduras blancas*, que representan la victoria final y la gloria de que serán revestidos los elegidos en el cielo [14]. Después se les promete que *jamás será borrado su nombre del libro de la vida*. En el Antiguo Testamento se menciona el *libro de la vida*, en el cual Dios tenía escritos los nombres de los hijos de Israel [15]. El estar escrito en dicho libro daba derecho a participar en las bendiciones mesiánicas [16]; en cambio, si se era borrado de él, significaba la exclusión del pueblo de Dios y de los tiempos mesiánicos. Posteriormente el concepto de libro de la vida evolucionó en la teología judía, pasando a significar el derecho a participar en las alegrías de la vida futura del cielo [17]. En el Nuevo Testamento el libro de la vida designa el libro en donde están registrados los

[10] Mt 24,42-51; 25,13; Mc 13,35; Lc 12,39ss; cf. 1 Tes 5,2; 2 Pe 3,10.
[11] Cf. E. B. ALLO, o.c. p.47.
[12] Ap 19,14; 15,6; 1,12-17.
[13] Cf. 1 Jn 2,13s; 5,4s.
[14] Ap 7,9.13s.
[15] Ex 32,32-33; Sal 69,29.
[16] Cf. Is 4,3.
[17] Dan 12,1. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* I p.189ss.

nombres de los elegidos [18]. En tercer lugar, el Señor promete al vencedor *confesar su nombre delante de su Padre y delante de sus ángeles*, es decir, le reconocerá como cosa suya en el último juicio [19]. Este premio, presentado bajo una triple forma, designa una misma cosa: la vida eterna, que se promete a los vencedores en las luchas contra el mundo, el demonio y la carne.

Y San Juan termina la carta a la Iglesia de Sardes con las palabras *el que tenga oídos, que oiga lo que dice el Espíritu* (v.6), como para incitar a los fieles a escuchar las amonestaciones de Cristo y llevarlas a la práctica.

Carta a la iglesia de Filadelfia. 3,7-13

7 Al ángel de la Iglesia de Filadelfia escribe: Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre. 8 Conozco tus obras; mira que he puesto ante ti una puerta abierta, que nadie puede cerrar, porque teniendo poco poder, guardaste, sin embargo, mi palabra y no negaste mi nombre. 9 He aquí que yo te entregaré algunos de la sinagoga de Satán, de esos que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; yo los obligaré a venir y postrarse a tus pies y a reconocer que te amo. 10 Porque has conservado mi paciencia, yo también te guardaré en la hora de la tentación que está para venir sobre la tierra para probar a los moradores de ella. Vengo pronto. 11 Guarda bien lo que tienes, no sea que otro se lleve tu corona. 12 Al vencedor yo le haré columna en el templo de mi Dios, y no saldrá ya jamás fuera de él, y sobre él escribiré el nombre de Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios, de la nueva Jerusalén, la que desciende del cielo de mi Dios, y mi nombre nuevo. 13 El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Filadelfia, ciudad de la Lidia, a 45 kilómetros al sudeste de Sardes, había sido fundada por el rey de Pérgamo Atalo II Filadelfo (159-138 a.C.), que le dio su nombre. La ciudad estaba situada en una región volcánica, como un centro de civilización abierto sobre la Frigia salvaje. El año 17 de nuestra era fue destruida por un temblor de tierra. Con la ayuda liberal del emperador Tiberio pudo ser reconstruida. En señal de agradecimiento cambió su nombre de Filadelfia por el de Neocesarea. Y no contenta con esto, levantó altares en honor del hijo adoptivo del emperador, Germánico, considerado como presunto heredero de Tiberio, que entonces se encontraba en Asia. Como en tantas otras ocasiones, el cambio oficial del nombre no perduró. En la carta a esta Iglesia, San Juan hará alusión a muchos de estos sucesos. En la ciudad vivían bastantes judíos, probablemente por estar situada en una región muy fértil. De los orígenes del cristianismo en esta ciudad nada sabemos, aunque podemos suponer fundadamente que debió de nacer de la predicación de San Pablo en Efeso. La Iglesia de Filadelfia, juntamente

18 Cf. Mt 10,32; Lc 10,20; Fil 4,3; Ap 20,11-15; 21,27.
19 Cf. Lc 9,26.

con la de Esmirna, es muy alabada por el autor del Apocalipsis. En tiempo de San Ignacio de Antioquía gozaba todavía de gran reputación [20].

La presente carta no contiene ninguna amonestación. Los cristianos, que debían de ser pocos y de baja condición social, se han mantenido fieles a la doctrina cristiana. El autor sagrado se complace en acumular en la carta sobreabundancia de promesas y recompensas.

Los apelativos que se dan en ella a Cristo son dignos de tenerse en cuenta. El primero lo designa como *el Santo* (v.7), que es aplicado frecuentemente a Yahvé en el Antiguo Testamento, pero que únicamente se encuentra aquí en el Apocalipsis, aplicado a Jesucristo. Sin embargo, en los evangelios se da ya a Jesucristo el apelativo de Santo [21]. El segundo epíteto, *el Verídico*, el Verdadero, que va junto con el apelativo de fiel en Ap 3,14; 19,11, designa la fidelidad de Cristo en el cumplimiento de sus promesas. Antes faltará el cielo y la tierra que Jesucristo falte a sus promesas [22]. Cristo es veraz en todo lo que dice y hace; en cambio, los que combaten su doctrina y obra son falsarios. El término *verdadero* (ἀληθινός) es muy frecuente en la literatura joánica [23]. El Santo, el Verídico, *tiene la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre* (v.7). Es una metáfora bíblica y rabínica que significa los plenos poderes que Jesucristo tiene en la nueva ciudad de David, en la Jerusalén celeste, es decir, en la Iglesia. Jesucristo puede *abrir* y *cerrar*, o sea, tiene plena autoridad para admitir o excluir de la Iglesia. Cuando Jesús da a San Pedro la potestad de primado sobre su Iglesia, emplea también una expresión bastante parecida: «Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos» [24]. La imagen y las expresiones empleadas por el autor del Apocalipsis están tomadas de Isaías 22,21, en donde el profeta presenta a Eliaquín recibiendo en sus manos el poder y sobre sus espaldas la llave del palacio real.

El Señor conoce las obras de la Iglesia de Filadelfia, y ha puesto ante ella *una puerta abierta*, que nadie puede cerrar (v.8). La *puerta abierta* para San Pablo significaba las posibilidades que se abrían al esfuerzo misionero del Apóstol de los Gentiles y de sus colaboradores [25]. Aquí se trata de las facilidades que se le han presentado a Filadelfia para el apostolado y la propaganda cristiana a través de toda la Frigia. A pesar de ser una ciudad pequeña y contar con escasos medios, Cristo le garantizó el éxito de sus esfuerzos. Y esa

20 San Ignacio de Ant., *Ad Phil.* 3,5,10. Véanse W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* (Londres 1890) p.121; V. Tshrerikower, *Die hellenistischen Städtengründungen von Alexander der Gross bis auf die Römerzeit* (Lipsias 1927) p.179ss; *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, art. *Philadelphia* 5,261.
21 Cf. Mc 1,24; Lc 1,35; 4,34; Jn 6,69; Act 3,14.
22 Mt 24,35.
23 Cf. Jn 1,9; 4,23; 7,28; 15,1; 17,3; 1 Jn 2,8; 5,20; Ap 3,14; 6,10; 16,7; 19,2.9.11; 21,5s.
24 Mt 16,19.
25 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12; Col 4,3.

puerta sigue abierta, porque la comunidad cristiana de Filadelfia continúa vigorosa en su fe, y el mismo Cristo la sostiene en sus ímpetus misioneros. Por eso, *nadie podrá cerrar* dicha puerta mientras Jesucristo la mantenga abierta.

San Ignacio de Antioquía [26] atestigua que esta Iglesia era muy floreciente, no obstante los muchos judíos y judaizantes que vivían en dicha ciudad. Entre las conquistas apostólicas de los filadelfios había que contar la conversión de cierto número de judíos, que, abrazando la fe en Cristo, vendrían a *postrarse a los pies* de la iglesia. Entonces los judíos convertidos reconocerán el *amor*, la predilección del Señor por la comunidad que los ha acogido en su seno (v.9). Aquí también el amor se manifiesta en los signos externos que la humilde y ejemplar comunidad religiosa de Filadelfia da a los neoconvertidos. El autor sagrado aplica a la Iglesia de Filadelfia las palabras que el mismo Yahvé había dirigido a su pueblo, para justificar su manera de proceder con las demás naciones: «Porque eres a mis ojos de muy gran estima, de gran precio, y te amo, y entrego por ti reinos y pueblos a cambio de tu vida» [27]. La conversión de que nos habla el Apocalipsis en este pasaje no alude a la conversión en masa de Israel, predicha por San Pablo [28], sino a la de algunos judíos de Filadelfia.

A continuación (v.10) prosigue el Señor ponderando cómo la iglesia había sabido imitar en medio de las dificultades los ejemplos de *paciencia* y perseverancia que Jesús nos había dejado y que han de ser para los cristianos verdaderas enseñanzas. Por el hecho de haber sido fiel en la *guarda de la palabra de paciencia* dada por Cristo, también el Señor la sostendrá en el día de la prueba que vendrá sobre la tierra. Y esto será pronto. Semejante prueba no será sólo de la iglesia, sino de la tierra entera. El profeta debe de referirse a la serie de azotes descritos en los capítulos 8-9 y 16; o bien a algún terremoto, como los que habían asolado la región en tiempos pasados. Termina la exhortación estimulando a la Iglesia de Filadelfia a guardar los bienes que posee, es decir, a perseverar en la conducta hasta ahora observada, a fin de no perder la corona que tiene merecida (v.11). Esta será su victoria y su gloria. Cada iglesia ha de aferrarse tenazmente a la doctrina recibida de los apóstoles, así nadie les arrebatará su herencia espiritual. Con esto no quiere decir el profeta que otra comunidad podrá arrebatar la corona de Filadelfia, sino que se refiere simplemente a la posibilidad de perder lo que se tiene.

El premio prometido al vencedor de la prueba es hacerlo *columna en el templo de Dios* (v.12). La imagen de la columna simboliza el puesto honorífico que tendrá el vencedor en la Iglesia, y al mismo tiempo significa su estabilidad [29]. En Gálatas 2,9, San Pablo se vale de la misma expresión para significar el lugar importante que ocupaban en la Iglesia los apóstoles Santiago, Cefas y Juan.

[26] *Ad Philad.* 3,1.
[27] Is 43,4. Cf. C. Spicq, *Agapè* III p.120.
[28] Rom 11,25-27.
[29] Cf. Ap 21,22.

En otras epístolas también emplea la imagen de los cristianos, que son edificados para formar el templo de Dios [30]. La promesa de estabilidad era muy oportuna para la Iglesia de Filadelfia, cuya ciudad fue destruida por un terremoto en el año 17 d.C. El cristiano que permanezca fiel hasta el fin se convertirá en una columna firme e inconmovible en el templo celeste. Por eso dice que *no saldrá ya jamás fuera de él*. Sobre la columna *se escribirá el nombre de Dios* y el *de la nueva Jerusalén* y el *nombre nuevo* de Cristo. La acción de escribir estos nombres sobre el fiel vencedor significa que éste pertenece a Dios y a Jesucristo y que es ciudadano de la Jerusalén celeste. Filadelfia había cambiado de nombre en tiempo de Tiberio, dándosele el *nombre nuevo* de Neocesarea en honor del emperador. Esto tal vez haya sugerido a San Juan la expresión de nombre nuevo de Cristo. También en el templo de Jerusalén había dos columnas, cada una de las cuales tenía escrito un nombre: *Yakín*. «Yahvé da estabilidad», y *Boaz*, «Yahvé da fuerza» [31]. En otros lugares del Apocalipsis [32] se habla de una señal puesta sobre la frente de los elegidos para indicar que pertenecen a Dios. Lo que se promete a los vencedores es en realidad, tanto aquí como en las cartas precedentes, la vida eterna.

Carta a la iglesia de Laodicea. 3,14-22

14 Al ángel de la Iglesia de Laodicea escribe: Esto dice el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios.
15 Conozco tus obras y que no eres ni frío ni caliente. 16 Ojalá fueras frío o caliente, mas porque eres tibio y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca. 17 Porque dices: Yo soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo; 18 te aconsejo que compres de mi oro acrisolado por el fuego, para que te enriquezcas, y vestiduras blancas para que te vistas, y no aparezca la vergüenza de tu desnudez, y colirio para ungir tus ojos a fin de que veas. 19 Yo reprendo y corrijo a cuantos amo: ten, pues, celo y arrepiéntete. 20 Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo. 21 Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono. 22 El que tenga oídos oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Laodicea de Frigia estaba situada a unos 65 kilómetros al sudeste de Filadelfia, en el valle del río Lico. Fue fundada en el siglo III a.C. por Antíoco II (261-246), con el fin de que fuese una ciudadela del helenismo en los confines de la Frigia. Y le impuso el nombre de su mujer *Laodicea*. En sus cercanías brotaban abundantes aguas termales. Era un centro industrial y comercial muy activo. Su industria se distinguía sobre todo por la fabricación de

[30] Cf. Ef 2,21.
[31] Cf. 1 Re 7,15-21; 2 Crón 3,15-17.
[32] 7,3; 14,1; 22,4.

un tejido especial de lana negra. También era importante su escuela de oculistas, en la que sobresalieron Zeuxis y Alejandro Filetes. En ella se preparaba un colirio, hecho de una piedra frigia pulverizada, el cual se exportaba a todo el Imperio romano. Por eso, la ciudad estaba llena de bancas y de casas de comercio. Esto mismo atraía a muchos judíos a la ciudad, como atestigua Josefo Flavio [33]. Laodicea sufría también de los terremotos, que la destruyeron en gran parte el año 61 d.C. Sin embargo, orgullosa y confiada en sus recursos, no quiso aceptar la ayuda que le ofreció Roma. Y por sus propios medios logró levantarse pronto de sus ruinas [34]. Esta autosuficiencia de Laodicea aflora también en la carta que vamos a examinar, pues, como la precedente, está llena de alusiones a los hechos que acabamos de narrar [35]. Jesucristo se muestra severo con los tibios que se enorgullecen de su autosuficiencia. El oro de sus bancos es delante de Dios como moneda falsa. En lugar de sus lanas negras, haría mejor en adquirir los vestidos blancos de la pureza y del triunfo. Su famoso colirio no podrá curar sus ojos ciegos por las riquezas [36]. Estas alusiones tan claras a las circunstancias locales hacen de esta carta la más pintoresca de las siete. Es también una de las más amplias, y tal vez la más hermosa por el vigor y la ternura. No conocemos los orígenes de la iglesia de Laodicea, que debió de ser fundada por los discípulos de San Pablo, como nos lo indican las relaciones que el Apóstol de las Gentes mantenía con esta iglesia [37].

Son varios los títulos que se dan a Cristo al comienzo de la carta: *el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios* (v.14). La extraña designación de Cristo como *el amén* [38], es decir, el fiel, el inmutable, contrasta con la triste condición de Laodicea. Convenía afirmar, al principio de la carta, la veracidad absoluta e inmutable de Jesucristo, fiel en sus promesas y en sus obras, antes de hablar de Laodicea, la ciudad de los compromisos. El texto parece inspirarse en Is 65,16, en donde ya aparece *Amén* como nombre divino. Otro de los apelativos dados a Cristo es el ser *el principio de la creación de Dios* (v.14). Este título de Cristo no significa que Jesús sea considerado como la primera de las criaturas de Dios, como lo interpretaban los arrianos, sino que designa el principio causal de la creación. La idea responde a lo que dice el mismo San Juan en el prólogo de su evangelio: «Todas las cosas fueron hechas por El» [39]. Y es semejante a la expresada ya por el Apocalipsis: «Yo soy el primero y el último» [40]. Jesucristo es el principio, junto con el Padre y el Espíritu Santo, de toda la creación. «El es —como dice San Pablo a los Colosenses—la imagen de Dios invi-

[33] *Ant. Iud.* 14,10,20.
[34] Cf. TÁCITO, *Annales* 14,29.
[35] Cf. W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford 1895) I 1-83.342ss; II 512ss.542ss.785ss; E. BEURLIER, *Laodicée*, en *Dict. de la Bible* 4,86.
[36] E. B. ALLO, o.c. p.57.
[37] Col 2,1; 4,13-16; cf. Act 19,10.
[38] El '*Amen* hebreo vale tanto como firme, fiel, que inspira confianza.
[39] Jn 1,3.
[40] Ap 1,18.

sible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas...; todo fue creado por El y para El...; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas» [41]. La doctrina de San Pablo sobre Cristo primogénito de toda la creación debe de tener especial relación con la del Apocalipsis. Lo cual se explica bien si tenemos presente que Colosas estaba cerca de Laodicea, y debía de encontrarse en circunstancias bastante parecidas. Además, San Pablo manda expresamente que su carta a los Colosenses sea también leída a los de Laodicea [42].

A la Iglesia de Laodicea, Cristo reprocha el haber decaído de su fervor, dejándose llevar de la pereza y del tedio por las cosas religiosas. Cosa bien explicable en una ciudad dominada por el afán del negocio y del lucro temporal. Las preocupaciones por las cosas terrenas han sumido a los cristianos en un estado de indiferencia espiritual. Se han vuelto *tibios* [43], como las aguas termales que corrían por sus términos. Este estado espiritual es el peor, porque en él no se sienten los remordimientos de conciencia. Hubiera sido mucho mejor que fuera *fría* o *caliente*, porque así el Señor no sentiría vómitos de ella y no la *vomitaría de su boca* (v.16). Las aguas termales, al perder su alta temperatura y volverse tibias, no se pueden beber por los vómitos que producen. La tibieza de la Iglesia de Laodicea era causada por su orgullo y por la conciencia de su autosuficiencia, que le hacía creerse rica y que de nada tenía necesidad. El bienestar material de los laodicenses no les sirve sino para hacerse ilusión sobre su pobreza espiritual. Jesucristo les quiere hacer ver la realidad por medio de una serie de epítetos de gran vigor. La ciudad que se creía rica y autosuficiente, es llamada *desdichada, miserable, indigente;* la metrópoli del colirio es tachada de *ciega*, y la que traficaba con ricas lanas y tejidos se encuentra *desnuda* (v.17). Todos estos epítetos debían de sonar extrañamente en la ciudad del negocio y de la opulencia. Ella corría infatuada tras el dinero y las riquezas, sin darse cuenta de la extrema indigencia espiritual en que se encontraba. Para el cristiano, la tibieza espiritual, la falta de ánimo y de arranque para progresar en la vida espiritual, constituyen un grave mal, que los autores espirituales han denunciado con frecuencia apoyándose en este pasaje.

Cristo mismo indica los remedios que se han de aplicar a la Iglesia de Laodicea para que pueda salir del mal estado en que se encuentra (v.18). Puesto que se encuentran en la indigencia y, por otra parte, son buenos comerciantes, les aconseja que *compren de su oro acrisolado por el fuego, para que se enriquezcan.* Es decir, han de acudir al que es rico y fuente de toda riqueza, a Jesucristo, el cual les

[41] Col 1,15.16.18.
[42] Col 4,16.
[43] A propósito de la *tibieza* de los laodicenses se pueden consultar J. ALONSO, *El sentido de tibieza en la recriminación de la iglesia de Laodicea:* Miscelánea Comillas 19 (1953) 121-130; *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (Comillas 1955) 94; J. B. BAUER, *Salvator nihil medium amat (Ap 3,15; Mt 25,29; Heb 4,12):* VD 34 (1956) 352-355.

dará un don espiritual que los enriquecerá sobre toda ponderación. Este don debe de ser la fe y la gracia santificante. En 1 Pe 1,7 la imagen del crisol es aplicada a la fe, lo cual es probable que suceda también en nuestro pasaje. Los laodicenses han de comprar también *vestiduras blancas*, en lugar de negociar con sus lanas negras, para cubrir su *desnudez espiritual*. Las vestiduras blancas son símbolo de la gracia y de las virtudes del verdadero cristiano, que vienen como a cubrir la miseria de nuestra naturaleza corrompida. Y, finalmente, han de conseguir un *colirio espiritual*, que les curará de su ceguera, confiriéndoles, al mismo tiempo, el don de la penetración en su vida espiritual íntima. Es un don muy grande de Dios el darse cuenta del mal estado en que se está, para así poder entrar dentro de sí y volverse al Señor [44].

Jesucristo reprende a la Iglesia de Laodicea guiado por el amor que siente por ella (v.19). De modo semejante decía el autor de los Proverbios: «Al que Yahvé ama le corrige, y aflige al hijo que le es más caro» [45]. Dios siempre se ha servido en la historia de las pruebas y castigos para purificar a los que amaba. La pedagogía del sufrimiento tiene mucha importancia en el Antiguo Testamento, especialmente en los libros sapienciales [46]. Las pruebas son también *venidas* de Cristo al alma fiel. Jesucristo, que reina como Dios omnipotente sobre toda la creación, se presenta como humilde peregrino a las puertas de los cristianos, pidiendo hospitalidad y solicitando suplicante le abran [47] para celebrar con ellos la cena de la amistad (v.20) [48]. La cena con Cristo es símbolo de los dones mesiánicos que el Señor está dispuesto a dar, ya desde este mundo, a los que realmente le aman. La imagen de la cena o del banquete [49] representa frecuentemente en la Sagrada Escritura la bienaventuranza de la vida futura, la gloria. Sin embargo, aquí, en nuestro pasaje, no se trata del banquete de la gloria, sino de la entrada secreta en el corazón del fiel, seguida de las alegrías de la gracia y de la recepción de la Eucaristía [50].

Los v.19-20 se pueden contar entre los más conmovedores y tiernos del Nuevo Testamento. San Juan no olvida nunca, incluso en los momentos en que tiene que corregir más severamente, que Dios es amor [51].

El premio prometido a los vencedores es el reino de los cielos. La promesa, por tanto, se hace aquí escatológica [52]. Cristo, sentado a la diestra de Dios Padre, participa plenamente de su soberanía. Los fieles, que hayan vencido, también reinarán con Cristo y participarán del poder real que posee Jesucristo. El Señor prometió a los apóstoles que se sentarían sobre doce tronos para juzgar a Israel [53]. Pero esta gracia no es exclusiva de los apóstoles, sino de todos los

[44] Cf. Col 1,27; 2,3. De los polvos frigios empleados como colirio nos hablan varios autores antiguos: HORACIO, *Satir.* 1,5.30; JUVENAL, 6.579; CELSO, 6.7; 7,74.
[45] Prov 3,12.
[46] Cf. Prov 13,24; Job 5,17; véase 1 Cor 11,32; Heb 12,6ss.
[47] Cf. Cant 5,2.
[48] Cf. Lc 24,13-35.
[49] Cf. Lc 14,15; Is 25,6.
[50] E. B. ALLO, o.c. p.56.
[51] 1 Jn 4,16.
[52] Ap 20,4.
[53] Jn 5,27.

que imiten su ejemplo [54]. Lo mismo se puede decir del sentarse con Cristo en el trono de la gloria, o sea del reinar con él en el cielo. Son todas imágenes diversas para expresar una realidad inefable, la vida eterna.

San Juan nos presenta, en esta primera parte del Apocalipsis, a Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, resucitado y glorioso, juez de vivos y muertos y cabeza de las iglesias. Cuanto dice de cada una de estas iglesias puede ser aplicable a otras que se hallen en las mismas circunstancias. Porque la palabra del Señor está por encima de los lugares y de los tiempos. Dignas de especial atención son las promesas de vida eterna con que trata de alentar a las iglesias y a los fieles en los momentos de prueba. Tal es el pensamiento dominante del Apocalipsis y el más conveniente en aquellas circunstancias. Todo cuanto aquí se dice de las iglesias conviene mejor a los fieles. La vida de la gracia está dirigida, y la organización de las iglesias se ordena precisamente a fomentar y a conservar la vida divina de los fieles, para que puedan conseguir la vida eterna en el cielo.

SEGUNDA PARTE: LAS VISIONES PROFÉTICAS SOBRE EL FUTURO. 4,1-22,5

Esta segunda parte del Apocalipsis anuncia *las cosas que han de suceder después de esto* [1], y abarca casi todo el cuerpo del libro. La idea central de esta segunda parte es el misterio del reino de Dios, que se manifestará al toque de la séptima trompeta [2]. Cuando comienza a realizarse este misterio, el diablo prepara una gran persecución, que terminará con el juicio de los perseguidores (c.13-19) y la venida del reinado de mil años (20,1-6). Acabado el período de mil años, el diablo vuelve de nuevo a hacer la guerra a los santos. Pero es vencido por Cristo, y entonces tiene lugar el juicio final y las bodas del Cordero (20,7-22,5). Los capítulos 4-11 pueden considerarse como una especie de introducción a la gran profecía de toda la segunda parte, que comienza propiamente en el capítulo 12. El profeta nos presenta primeramente, en los capítulos 4-5, el escenario, o sea la corte del cielo, desde donde Dios Padre y el Cordero redentor dominan todos los sucesos de la historia que va a narrar. Después viene la apertura de los siete sellos por el Cordero (c.6-7), que prepara las escenas de las siete trompetas (c.8-11), las cuales dan principio a la realización del misterio de Dios.

VISIONES INTRODUCTORIAS A LA PARTE PROFÉTICA. C.4-5

San Juan, antes de comenzar a hablar de las cosas futuras, tiene una visión, en la cual ve el cielo. Y en el cielo ve un trono sobre el cual estaba sentado el Señor omnipotente rodeado de toda su corte celeste (4,1-11). Después ve también en el mismo cielo al Cordero redentor, que toma en su mano la guía de la historia, que va a ser

[54] Mt 19,28.
[1] Ap 1,19.
[2] Ap 11,15; cf. 10,7.

revelada a Juan (5,1-14). Las descripciones de San Juan están inspiradas en otras descripciones, bastante parecidas, que se encuentran en muchos apócrifos. Sin embargo, San Juan ha transformado lo que él copiaba: ha simplificado y ha dado mayor firmeza a las descripciones apocalípticas, dándoles una majestad y un sentido religioso que no poseían [3].

CAPITULO 4

***El Dios omnipotente y su corte.* 4,1-11**

1 Después de estas cosas tuve una visión, y vi una puerta abierta en el cielo, y la voz, aquella primera que había oído como de trompeta, me hablaba y decía: Sube acá y te mostraré las cosas que han de acaecer después de éstas. 2 Al instante fui arrebatado en espíritu y vi un trono colocado en medio del cielo, y sobre el trono, uno sentado. 3 El que estaba sentado parecía semejante a la piedra de jaspe y a la sardónica, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. 4 Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas. 5 Salían del trono relámpagos, y voces, y truenos, y siete lámparas de fuego ardían delante del trono, que eran los siete espíritus de Dios. 6 Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en rededor de él, cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. 7 El primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente, semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre y el cuarto era semejante a un águila voladora.

8 Los cuatro vivientes tenían cada uno de ellos seis alas, y todos en torno y dentro estaban llenos de ojos, y no se daban reposo día y noche, diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene. 9 Siempre que los vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, 10 los veinticuatro ancianos caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono, diciendo: 11 Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas.

San Juan es transportado en espíritu al cielo [4], en donde permanecerá hasta el capítulo 10. Allí contemplará las cosas celestiales y el anuncio de los sucesos futuros que tendrían lugar sobre la tierra. El cielo es considerado—siguiendo la concepción de los antiguos babilonios—como una bóveda sólida, en la cual se abren puertas de

[3] Cf. L. Mowry, *Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage:* LBTh 71 (1952) 75-84; A. Rud, *Gottesbild und Gottesverehrung in Ap 4 und 5,6-14:* BiLi 24 (1956) 326-331; J. Giblet, *De visione Templi caelestis in Ap 4:* Collectanea Mechlinensia 43 (1958) 593-597

[4] Cf. 2 Cor 12,2ss.

acceso [5]. Por una de ellas entra San Juan en el cielo, en donde Dios habita con su corte celestial. Pero antes de entrar oye una *voz*, que era la misma que había oído antes [6]. Era la voz de Cristo revelador que aquí va a hacer de guía de Juan. Hasta ahora Jesucristo le ha mostrado cosas que son [7]; mas en adelante le va a mostrar *las cosas que han de acaecer en el futuro* (v.1). Estas serán de grande importancia para la Iglesia y para el mundo. Por eso, el vidente de Patmos ha de poner la mayor atención posible a lo que viere y oyere. Esta es una especie de introducción muy propia de los escritos apocalípticos judíos.

Al entrar en el cielo, lo primero que ve Juan es *un trono*, y a *uno que está sentado* en ese trono (v.2), rodeado de sus asistentes. La descripción que nos ofrece San Juan de la corte de Dios está inspirada en las visiones de los profetas Isaías, Ezequiel y Daniel, y tiene también puntos de contacto con las descripciones de la apocalíptica judía. Pero es más original que ésta. Es, además, relativamente sobria y llena de grandeza y de significación. Dios aparece como el Señor del universo y de los siglos. En el cielo, desde donde son dirigidos todos los sucesos del universo, Juan verá cómo el Señor Dios omnipotente confiere al Cordero el poder de su reino [8]. Sin embargo, San Juan evita el nombrar y el describir en forma humana a aquel que está sentado sobre el trono, el cual habita en una luz inaccesible, y al que nadie ha visto ni puede ver [9]. El autor sagrado tiene conciencia de ver solamente figuras de realidades invisibles. Por eso evita, más todavía que Ezequiel—en el que se inspira especialmente nuestro autor—, toda descripción antropomórfica de la divinidad. De ahí que no diga como Ezequiel: sobre el trono había «una figura *semejante a un hombre* que se erguía sobre él; y lo que de él aparecía, de cintura arriba, era como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura abajo, como el resplandor del fuego, y todo en derredor suyo resplandecía» [10]. San Juan, para indicar misteriosamente la divina presencia, recurre al resplandor de piedras preciosas y del arco iris (v.3). También el profeta Ezequiel representa el trono de Dios rodeado de un resplandor como el del arco iris [11]. Probablemente el *jaspe* sería translúcido, como un cristal; la *sardónica* debía de ser de color rojizo muy intenso y, finalmente, el *arco iris* aparecía con color esmeralda en sus diversos matices. Los autores bíblicos imaginaban la Divinidad rodeada por un halo de luz verde que la cubría como si fuera un manto [12]. San Juan muestra un gusto especial por los colores vivos [13]; manifestándose, al mismo tiempo, como un maravilloso colorista.

Los reyes de la tierra solían tener un consejo de ancianos [14] que les asistían en el gobierno del reino. Pues bien, al rey del cielo y de la

[5] Cf. Job 37,18. Véase *Libro de Henoc* 33,1; 34,2s; 35; 36,1-3.

[6] Ap 1,10-11.

[7] Ap 1,19.

[8] Dom Guiu M. Camps, *Apocalipsi*, en *La Biblia de Montserrat* XXII p.266.

[9] Jn 1,18; 1 Tim 6,16.

[10] Ez 1,26-27.

[11] Ez 1,28.

[12] Cf. Sal 104,2.

[13] Cf. Ap 21,18-21.

[14] Cf. 1 Re 12,6; 2 Re 6,32.

tierra no le podía faltar este elemento de ornato—aunque en realidad como Dios sapientísimo no necesite de su consejo—para dar realce a la majestad de su corte. Los *veinticuatro ancianos* del v.4 forman como un senado de honor que rodea el trono de Dios. Se discute entre los autores quiénes sean estos ancianos. Para unos serían hombres glorificados o santos del Antiguo Testamento [15]. Para otros habría que identificarlos con los doce patriarcas y los doce apóstoles, que simbolizarían al Antiguo y Nuevo Testamento. Otros ven en el número *veinticuatro* un número simbólico, que estaría inspirado en las veinticuatro clases sacerdotales que servían en el templo. Sin embargo, teniendo en cuenta que en esta primera parte de la visión Dios se presenta simplemente como Creador (cf. v.6-8.11), creemos más conforme con el contexto ver en los veinticuatro ancianos *ángeles* a quienes Dios ha confiado el gobierno de los tiempos. «Son—dice el P. Allo—como ángeles custodios universales» [16]. Están sentados en sus tronos, *vestidos de blanco* y con una *corona de oro sobre sus cabezas*. Todo esto simboliza su poder y su gran dignidad. Las vestiduras blancas significan el triunfo y la pureza. Las coronas simbolizan su autoridad y la parte que toman en el gobierno del mundo. Y son *ancianos* por su gobierno secular. Pero no sólo reinan, sino que también ejercen oficios sacerdotales en la liturgia celeste [17]. «Están—como dice el P. Allo—a la cabeza de la iglesia celeste, y por eso representan idealmente a la humanidad rescatada, cuyas oraciones ellos ofrecen a Dios [18]. Se los verá asociarse sin cesar a los sucesos de la tierra y al progreso del reino de Dios» [19]. También pudiera suceder que San Juan los llamara *ancianos*, πρεσβύτεροι, por este motivo. El número de *veinticuatro* corresponde a las doce horas del día, sumadas a las doce de la noche. En las ruinas de algunas sinagogas antiguas se han encontrado representaciones del tiempo, bajo el símbolo de los doce signos del Zodíaco, de los doce meses y de las cuatro estaciones del año. Por donde se ve que la idea de que el tiempo toma también parte en la glorificación del Rey de los siglos no era extraña al pensamiento judío [20]. Hay también algunos autores que ven en este número una alusión a las veinticuatro divinidades estelares de la astronomía babilónica.

No sólo los veinticuatro ancianos dan realce a la majestad de Dios, sino que también la naturaleza contribuía a esto con *truenos* y *relámpagos* (v.5), como en la teofanía del Sinaí [21]. Los truenos y relámpagos son la imagen tradicional de la voz y de la acción *ad extra* de Dios, sobre todo en las teofanías. Simbolizan, al mismo tiempo, el poder terrible que Dios tiene, y que manifestará castigando a los

15 J. MICHL, *Die 24 Altesten in der Apok. des hl. Johannes* (München 1938) p.108ss.
16 E. B. ALLO, o.c. p.70.
17 Ap 4,10-11; 5,9; 11,16.
18 Ap 5,8.
19 E. B. ALLO, ibíd., p.70.
20 Cf. DOM GUIU M. CAMPS, o.c. p.267; A. FEUILLET, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse:* RB 65 (1958) 5-32; A. SKRINJAR, *Vingintiquatuor seniores:* VD 16 (1936) 333-338. 361-368; N. B. STONEHOUSE, *The Elders and the Living Beings in the Apocalypse. Arcana revelata* (Kampen 1951) 135-148.
21 Ex 19,16ss; cf. Sal 18,8-16.

transgresores de su ley y a sus enemigos. Las *siete lámparas de fuego..., que eran los siete espíritus de Dios* (v.5), creemos que son expresiones para designar al Espíritu Santo. De este modo, San Juan contemplaría a la Trinidad beatísima: junto al Padre, sentado sobre el trono, estarían Jesucristo, el Cordero y el Espíritu Santo. Este, que es único, se presenta como múltiple por la abundancia de sus dones. Las siete lámparas y los siete espíritus simbolizan los siete dones del Espíritu Santo, que comunica a los hombres y por medio de ellos se da a conocer [22]. La imagen empleada por San Juan procede del candelabro de siete brazos [23], que ardía noche y día en el templo de Jerusalén, y que el profeta Zacarías recuerda en una de sus visiones [24]. También puede tener relación con el oráculo de Isaías referente al Espíritu septiforme que había de reposar sobre el Mesías [25].

Delante del trono ve el profeta *como un mar de vidrio semejante al cristal* (v.6). Es evidentemente el firmamento tal como se lo imaginaban los hebreos [26], y particularmente la literatura apocalíptica. Según las ideas cosmológicas de los antiguos, sobre el firmamento sólido estaban las *aguas superiores* o el océano celeste del *Testamento de Leví* [27]. Pues bien, este mar sobre el firmamento forma como el alfombrado del templo celeste sobre el cual reposa el trono de Dios. Y este asombroso alfombrado del cielo era como de vidrio, material muy estimado en la antigüedad. También el profeta Ezequiel concibe el piso del cielo como si fuera de cristal, y sobre él está colocado el trono de Dios [28]. San Juan ve, además, *en medio del trono y en rededor de él cuatro vivientes*. La posición de estos seres vivientes no resulta fácil de explicar. Sin embargo, creemos que la mejor explicación—en analogía con la visión de Ezequiel [29], de la qué evidentemente depende—es la que coloca cada uno de los cuatro vivientes al pie de cada una de las cuatro caras del trono, mirando hacia los cuatro puntos cardinales. Para el profeta que mira el trono desde la parte delantera, uno de los vivientes está en medio y los otros en rededor. La descripción de los cuatro vivientes es parecida a la de Ezequiel [30], aunque más sencilla y con algunos puntos de contacto con Isaías [31]. En lugar de los cuatro aspectos *(panim)* de los *Kerub* de Ezequiel, aquí cada animal sólo tiene uno. Estos cuatro vivientes del Apocalipsis están tomados sin duda de Ezequiel 1,10, y representan los cuatro reyes del reino animal: el león, rey de las fieras; el toro, rey de los ganados; el águila, rey de las aves, y el hombre, rey de la creación. La figura bajo la cual se presentan sugiere que representan lo que hay de más noble, de más fuerte, de más sabio y de más rápido en el conjunto de la creación.

La tradición cristiana se ha servido de estos cuatro vivientes, que sostienen y transportan el trono de Dios para simbolizar a los cuatro evangelistas, que forman la cuadriga de Jesucristo. San Mateo es designado por el hombre, por empezar su evangelio con la genealogía

22 Cf. 1 Cor 12,4.
23 Ex 25,37.
24 Zac 4,2.
25 Is 11,1-2.
26 Ex 24,10; Ez 1,22.
27 *Test. de Leví* 2,7; cf. Gén 1,7; Sal 104,3.
28 Ez 1,22.26.
29 Ez 1,4ss.
30 Ez 1,4-25.
31 Is 6,1-3.

humana de Cristo. San Marcos es representado por el león, ya que empieza su evangelio con aquella frase: «Voz de quien grita en el desierto» [32]; y en el desierto es el león el que ruge. San Lucas es simbolizado por el toro, porque su evangelio empieza con la historia del sacerdote Zacarías [33]. Y el sacerdote del Antiguo Testamento era el que sacrificaba los toros para los sacrificios del templo de Jerusalén. Y, finalmente, San Juan es significado por el águila. La razón de esto está en que desde el prólogo de su evangelio se remonta con vuelo de águila hasta las alturas de la misma Divinidad [34].

Los cuatro vivientes estaban *llenos de ojos por delante y por detrás*. Ezequiel, en cambio, pone los ojos sobre las ruedas del carro de Dios [35]. Los ojos son para ver, luego estos vivientes deben de tener algún oficio en el *gobierno del mundo*. Por otra parte, el número cuatro responde a las cuatro partes del mundo, como sucede frecuentemente en el Apocalipsis [36]. Además, todo el contexto nos inclina a creer que los cuatro vivientes son seres de los cuales Dios se sirve para el gobierno de la creación y que le dan gloria en nombre de ella. Según el libro apócrifo de las *Parábolas de Henoc* [37], está encomendado a tres clases de ángeles el guardar el trono de la gloria del Señor, sin dormir jamás: los *Serafim*, los *Kerubim* y los *Ofanim* [38]. Los *Ofanim* [39] tenían innumerables ojos para indicar que eran los ministros de Dios en el gobierno del mundo y que debían atender a todo lo que sucedía en las diversas partes del orbe [40]. Al mismo tiempo, los *Serafim*, los *Kerubim* y los *Ofanim* eran los encargados de cantar el *Trisagion*: «Santo, santo, santo es el Señor de los Espíritus. El llena la tierra con espíritus» [41]. Los vivientes de San Juan reúnen las características de estas tres clases de ángeles: tienen las seis alas de los *Serafim* [42], los numerosos ojos de los *Ofanim* [43], y están debajo del trono de Dios como los *Kerubim* de Ezequiel.

Según una interpretación propuesta ya por San Ireneo y Andrés de Cesárea, estos *vivientes* serían los cuatro ángeles que están al frente del gobierno del mundo material. Su número corresponde al número simbólico del cosmos, pues «existen cuatro regiones del mundo en que estamos», como se expresa San Ireneo [44]. Sus ojos simbolizan la ciencia universal y la providencia divina. Y dan gloria a Dios sin cesar por su obra creadora [45]. También San Ireneo ve

[32] Mc 1,3.
[33] Lc 1,5.
[34] Cf. S. BARTINA, *Apocalipsis de San Juan. La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III p.655 nt. 4; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 3,11,8; SAN AGUSTÍN, *De consensu evangelistarum* 1,6.
[35] Ez 1,18.
[36] Ap 5,13; 7,1; 8,7-12; 16,2-9; 21,13.
[37] En el *Libro de Henoc* suelen designarse con el título *Las Parábolas de Henoc* los capítulos 37-71.
[38] *Libro de Henoc etiópico* 71,7.
[39] El profeta Ezequiel afirma que los innumerables ojos estaban en derredor de las *llantas de las ruedas* del carro de Dios. Ahora bien, el término que emplea para designar las *ruedas* es el de *'ofanim*, que es el vocablo empleado por el *Libro de Henoc* para designar a una clase de ángeles.
[40] M. GARCÍA CORDERO, *El libro de los siete sellos* p.65.
[41] *Libro de Henoc* 39,12.
[42] Is 6,2.
[43] Ez 1,18.
[44] *Adv. haer.* 3,11,8.
[45] Ap 4,9. Cf. M. E. BOISMARD, *Apocalypse*, en *La Bible de Jérusalem* p.39

simbolizados en estos cuatro animales a los cuatro evangelistas, como ya dejamos explicado.

Los cuatro vivientes tenían *seis alas* (v.8), como los serafines de Isaías [46]. No sabemos por qué tienen seis alas y no cuatro—los cuatro vientos—, que eran las que tenían los querubines de Ezequiel [47]. Y al abrir las alas aparecían sus cuerpos llenos de ojos todo en derredor. De igual modo que los serafines de Isaías, no cesan ni de día ni de noche de ensalzar la santidad del Señor Dios todopoderoso. La triple aclamación—el *trisagio* [48]—a la santidad divina quiere poner de relieve la trascendencia divina, separada de todo lo contaminado y de toda maldad. La triple repetición de *Santo* es una manera de expresar el superlativo, muy propia de la lengua hebrea. *Santo, santo, santo* equivale, por lo tanto, a *santísimo* o *supersantísimo*. Los misteriosos vivientes aclaman, pues, la santidad de Dios y, al mismo tiempo, su omnipotencia y eternidad. Por eso no cesaban de repetir: *Santo, santo, santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene* (v.8). Tenemos aquí una magnífica alabanza a la divinidad, a la omnipotencia y a la eternidad de Dios [49]. Esta hermosa doxología se inspira en Isaías 6,3, y corresponde al *Sanctus* que nosotros cantamos en la misa. La liturgia de la Iglesia es, en efecto, una participación terrestre de la liturgia celeste.

Siempre que los cuatro *vivientes daban gloria, honor y acción de gracias... al que vive por los siglos de los siglos* (v.9), los veinticuatro ancianos se asociaban a esta liturgia celestial *postrándose* de rodillas e inclinándose hasta tocar la tierra, según la costumbre oriental [50]. Tomando luego sus coronas, que simbolizan el poder de gobernar el mundo, las *arrojaban delante del trono* de Dios (v.10). El deponer sus coronas es un signo de sumisión y vasallaje, que estaba de uso en la antigüedad. Del rey de Armenia Tirídates se narra que arrojó también su corona delante de la estatua de Nerón [51]. A estos signos de respeto y adoración añaden los ancianos su propio himno litúrgico: *Digno eres, Señor..., de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas* (v.11). Esta doxología desarrolla el tema de la gloria de Dios en las obras de la creación. En el protocolo áulico de aquella época y en el culto imperial también se deseaba al emperador la *gloria*, el *honor* y el *poder* [52]. Sin embargo, San Juan probablemente se inspira en la piedad y en la literatura judía, que solían emplear estos términos principalmente en las oraciones litúrgicas de las sinagogas. Dios es *digno* de que le alabemos, porque posee todas las perfecciones posibles y su bondad se extiende al universo entero. Ha *creado todas las cosas* y *por su vo-*

[46] Is 6,2.
[47] Ez 1,6.
[48] Cf. N. WALKER, *The Origin of the Thrice-Holy, Ap 4,8*: NTSt 5 (1958s) 132s; B. M. LEISER, *The Trisagion of Isaiah's Vision*: NTSt 6 (1960) 261-263.
[49] A propósito de la expresión *el que era, el que es y el que viene*, se puede consultar la explicación que dimos de dicha frase en Ap 1,4.
[50] Cf. Eclo 50,17.21.
[51] TÁCITO, *Annales* 15,29. Cicerón (*Pro P. Sestio* 27) también refiere que Pompeyo devolvió, en un gesto de magnanimidad, la corona real a un reyezuelo que se la había dado en signo de sumisión.
[52] Cf. P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (París 1935) p.102.

luntad existen, de ahí que sea justo que le den *gloria* y *honor* y reconozcan su *dominio* soberano sobre toda la creación.

En resumen, los ángeles del cielo, en quienes debe estar representada la creación entera, aclaman al Dios creador y conservador de todas las cosas [53].

CAPITULO 5

El Cordero redentor recibe el libro de los siete sellos. 5,1-14

1 Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro,
escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. 2 Vi un
ángel poderoso que pregonaba a grandes voces: ¿Quién será
digno de abrir el libro y soltar sus sellos? 3 Y nadie podía, ni en
el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ni
verlo. 4 Yo lloraba mucho, porque ninguno era hallado digno
de abrirlo y verlo. 5 Pero uno de los ancianos me dijo: No llores,
mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de
David, para abrir el libro y sus siete sellos. 6 Vi en medio del
trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un
Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete
cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados
a toda la tierra. 7 Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba
sentado en el trono. 8 Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vi-
vientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero,
teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que
son las oraciones de los santos. 9 Cantaron un cántico nuevo, que
decía: Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque
fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hom-
bres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, 10 y los hiciste para
nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. 11 Vi
y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los
vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de
miríadas, y de millares de millares, 12 que decían a grandes vo-
ces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el
poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la
bendición. 13 Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre
la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y en todo cuanto hay
en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cor-
dero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos
de los siglos. 14 Y los cuatro vivientes respondieron: Amén.
Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron.

El presente capítulo tiene como tema central a Jesucristo redentor, al Cordero inmolado por los pecados del mundo. Ya no se trata de la adoración a Dios creador, que era el argumento del capítulo 4, sino de Cristo glorioso, vencedor por su pasión y muerte redentora. En sus manos pone el Padre Eterno los destinos futuros de la humanidad. El llevará a efecto los planes divinos, luchando contra las

53 Cf. Sal 8,2.

fuerzas adversas de su Iglesia, y logrando el triunfo definitivo sobre el mal. Al recibir el Cordero la suprema investidura de manos del Padre, todas las criaturas—representadas por los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos y las miríadas de ángeles—prorrumpen en himnos de alabanza y de adoración [1].

Como introducción a la presentación del Cordero redentor en el cielo, San Juan nos describe con gran dramatismo la escena de un libro sellado que nadie es capaz de abrir. En la *mano derecha* de Dios ve el profeta un libro (v.1), es decir, un rollo de papiro conteniendo los decretos divinos contra el Imperio romano, tipo de todos los imperios paganos perseguidores de los fieles. Estaba escrito por las dos caras de la hoja de papiro. Generalmente se escribía sólo sobre una cara; pero la extensión del texto y la carestía del papel obligaban a veces a escribir por ambas caras. La imagen del libro en donde están escritas las leyes de la Providencia divina o los oráculos de Yahvé es frecuente en la Biblia [2]. También en la literatura apocalíptica judía se habla de las *tabletas celestes* y del *libro del Señor,* en donde estaban consignados los planes de Dios sobre el mundo [3].

El libro o rollo que vio San Juan estaba *sellado con siete sellos* (v.1). Con lo cual se quiere indicar que el contenido del libro era secretísimo [4]. Los siete sellos sujetaban la hoja enrollada, de suerte que para abrir el rollo era preciso soltar todos los sellos. La apertura de cada uno de los sellos no implica, pues, la publicación o la lectura de una parte del documento, sino que es más bien un preludio de su ejecución. El segundo preludio de la ejecución de los decretos divinos comenzará solamente con el toque de las siete trompetas.

Algunos autores piensan que el hecho de estar sellado el libro con siete sellos no simboliza el carácter hasta entonces secreto de los decretos divinos, sino que aludiría a la costumbre de cerrar los testamentos con sellos de diversos testigos [5]. En cuyo caso, el documento que Dios entrega al Cordero significaría el testamento de Dios. Sin embargo, los decretos de Dios sobre el mundo no se puede decir que constituyan un testamento. Y, además, no requerían la presencia jurídica de los testigos para su validez, como se exigía en la legislación jurídica de aquel tiempo para abrir un testamento. Por otra parte, no resultaría fácil explicar cómo Jesucristo solo podía hacer jurídicamente lo que debían hacer siete personas [6]. Por todo lo cual consideramos la opinión de estos autores como menos probable.

Un ángel poderoso grita a grandes voces, con el fin de que su voz se oiga en todo el universo [7], preguntando si hay alguno que

1 S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan. La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III p.657-658.
2 Ez 2,9s; Dan 10,21.
3 *Libro de Henoc* 81,1-2. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I p.190.
4 Cf. W. S. Taylor, *The Seven Seals in the Revelation of John:* JTS 31 (1930) 266-271; O. Roller, *Das Buch mit sieben siegeln:* ZNTW 36 (1937) 98-113; B. Deri, *Die Vision über das Buch mit den sieben Siegeln (Ap 5,1-5)* (Viena 1950-1951).
5 Cf. Suetonio, *Augustus* 101; Daremberg-Saglio, *Dictionnaire d'Antiquités Gréco-Romaines* fig.6444s y 6714s; Dom Guiu M. Camps, o.c. p.270.
6 Cf. S. Bartina, o.c. p.659 nt. 3.
7 Cf. Ap 14,6ss; 18,1s.

sea *digno*, o capaz, *de abrir el libro, soltando los siete sellos* (v.2). Pero nadie responde en toda la creación. Nadie es digno, *ni en el cielo, ni en la tierra, ni en los abismos, de abrir el libro* (v.3). Nadie posee la dignidad suficiente para atreverse a escudriñar los destinos futuros de la humanidad. No hay ningún ángel en el cielo, ningún hombre en la tierra, ningún difunto en el hades que pueda arrogarse tal dignidad. Sólo Cristo, redentor y mediador de los hombres, posee los títulos suficientes para llevar a cabo semejante empresa. El hecho de no encontrar a nadie en el universo capaz de desligar los sellos sirve para demostrar la alta dignidad del único digno de realizar esta hazaña.

El profeta, ante aquel silencio de toda la creación, prorrumpe en llanto (v.4), porque comprende cuál es el contenido del rollo. Y piensa que no será posible conocer la revelación de aquel libro misterioso, y, en consecuencia, tampoco tendrá la alegría de contemplar el triunfo final del reino de Dios y de su Iglesia sobre los poderes del mal, personificados en las autoridades del Imperio romano. Pero he aquí que uno de los ancianos amablemente le tranquiliza, y le dice: *No llores, mira que ha vencido el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, para abrir el libro* (v.5). El anciano afirma claramente que sólo Cristo es capaz de soltar los sellos. Pero lo hace con lenguaje figurado, inspirado en diversos pasajes del Antiguo Testamento. El epíteto *León de Judá* está tomado de la bendición de Jacob a sus doce hijos, en la cual Judá es comparado a un *cachorro de león* [8]. Sabido es que esta bendición de Judá es mesiánica. El otro título, *Raíz de David*, es lo mismo que la expresión mesiánica *Retoño de Jesé* [9], que se encuentra en la profecía de Isaías 11,10. Pues bien, es el León de Judá y el Vástago de la raza de David el que *ha vencido* las fuerzas siniestras del mal, simbolizadas por el Dragón infernal [10]. El ha sido el que ha triunfado, mediante su pasión y resurrección [11], del pecado y de la muerte. Por eso El será el único digno y capaz de abrir el libro de los siete sellos.

Por un ingenioso y paradójico contraste, el León anunciado aparece de repente bajo la forma de *Cordero* (v.6) [12]. San Juan ve *un Cordero, que estaba en pie como degollado*. Es Cristo, el cordero pascual inmolado por la salvación del pueblo elegido [13]. Esta imagen tiene su origen en el Antiguo Testamento, en donde el *Siervo de Yahvé* es llevado «como *cordero* al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores» [14]. También San Juan, en el cuarto evangelio, nos presenta a Cristo «como el *Cordero* que quita los pecados

8 Gén 49,10ss.
9 Jesé era el padre de David. Por donde se ve que *Raíz de David* es equivalente a *Raíz de Jesé*, o al sinónimo *Retoño de Jesé*.
10 Ap 12,3-9.
11 Cf. Ap 3,21; Jn 12,31s; 16,33.
12 La imagen del *cordero*, aplicada a Cristo, es propia de la literatura joánica. Aquí el autor sagrado emplea el término ἀρνίον, que aparece veintinueve veces en Ap, y siempre designa al Mesías crucificado. En cambio, en Jn 1,29 se emplea la palabra ἀμνός.
13 Ex 12; cf. Is 53,7; Jn 1,29.36; 1 Pe 1,19.
14 Is 53,7.

del mundo» [15]. Con esto se quiere aludir a su mansedumbre, humildad, inocencia y santidad [16]. El Cordero se presenta de pie, pero conservando todavía en su cuello las señales de su inmolación. Está de pie porque, aunque ha sido sacrificado, ha logrado vencer la muerte con su resurrección. Cristo ha sido, en efecto, león para vencer, pero se ha convertido en cordero para sufrir (Victorino de Pettau). Su inmolación y muerte sobre la cruz ha sido la causa de su victoria sobre el demonio. Por eso las llagas de Jesucristo son las señales más gloriosas de su triunfo. Y no nos hemos de extrañar que Cristo conserve en el cielo—según San Juan 20,27—las gloriosas llagas de su cruento sacrificio, como señales de su lucha victoriosa contra el mal. Aquí, esas llagas de los clavos y la herida del costado de Cristo están significadas por las señales en el cuello, indicio de haber sido degollado.

El Cordero tiene, además, *siete cuernos*, que simbolizan la plenitud—siete—del poder y de la fuerza del mismo [17]. El cuerno, en el Antiguo Testamento y en las literaturas y artes plásticas del Oriente, significa poder y fuerza. Se conocen muchas representaciones de guerreros que aparecen con cascos provistos de cuernos para simbolizar su mayor o menor potencia militar. Otro tanto podemos decir de las divinidades antiguas, especialmente mesopotámicas, que suelen estar representadas con una tiara de siete cuernos. La imagen, pues, del Cordero con siete cuernos significa el poder omnímodo de que goza Jesucristo. Pero sería un error querer imaginarse a Jesucristo como una realidad con siete cuernos y siete ojos. Estas imágenes son únicamente símbolos, y como tales han de tomarse, sin tratar de forzar el pensamiento del autor sagrado. Pues San Juan, cuando esto escribía, sin duda que no imaginaba a Cristo con siete cuernos. Se sirvió sólo de esta imagen para simbolizar una realidad muy superior: la omnipotencia divina de Cristo, que es el único, en toda la creación, capaz de conocer y dirigir los sucesos futuros del universo.

El Cordero aparecía también con *siete ojos*, que designan su omnisciencia y providencia universal. El profeta Zacarías ve sobre una piedra siete ojos [18], que «son los ojos de Yahvé, los cuales observan la tierra en toda su redondez» [19]. Lo que Zacarías decía de Yahvé, lo dice San Juan en el Apocalipsis del Cordero. Los siete ojos, como las siete lámparas de Ap 4,5, *son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra* (v.6). Estos representan al mismo Espíritu Santo prometido por Jesucristo, y enviado por el Padre y por Jesús sobre los discípulos para que diesen testimonio de Jesús y de su Evangelio hasta el cabo del mundo [20]. El espíritu Santo, que es único, aparece aquí como múltiple para significar la abundancia de sus dones. El Apocalipsis, que se complace en el

15 Jn 1,29.
16 Cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean*[7] (París 1947) p.39-41; P. A. HARLE, *L'Agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament:* Les Études Théologiques et Religieuses 31 (1956) 26-35.
17 Cf. Zac 1,18ss; Dan 7,7; 8,3s.
18 Zac 3,9.
19 Zac 4,10.
20 Cf. Jn 15,26; 16,14.

número siete, ha querido simbolizar esta abundancia de dones mediante los siete ojos. Los siete espíritus que, de una parte, se hallan al lado del que está sentado en el trono [21], el Dios omnipotente, y, de otra, junto al Cordero, indican con esto que es el Espíritu de ambos. Vienen a expresar, en forma simbólica, lo que confesamos al decir: «Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo».

El Cordero se acerca al trono y *recibe el libro de manos del que está sentado en él* (v.7). No hay que preguntar cómo pudo el Cordero tomar el rollo, no teniendo manos. Nos hallamos en el cielo ante el Dios omnipotente, en donde todo es posible. La significación transcendental del acto realizado por el Cordero, al tomar el libro para abrir sus sellos y revelar su contenido, se manifiesta en la escena que sigue. Los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos *se postran*, en señal de adoración, *delante del Cordero* glorioso (v.8). Estos tienen en sus manos *cítaras*, para acompañar el *cántico nuevo*, que en seguida entonarán, y *copas de oro llenas de perfume*. Estos perfumes simbolizan las oraciones de todos los fieles de la Iglesia de Cristo que aún viven en la tierra. Los ancianos se muestran aquí claramente como ángeles intercesores [22]. Y se distinguen evidentemente de los cristianos de la Iglesia terrestre cuyas oraciones ofrecen al Cordero. La función de los ancianos-ángeles es manifiestamente litúrgica: el cielo es un templo con su altar y sus cantores, parecido al templo de Jerusalén. Parece que el templo celeste que nos presenta San Juan está más o menos calcado en el templo hierosolimitano. El vidente de Patmos nos habla de un altar de los holocaustos [23], de un altar de los perfumes [24], de una especie de santo de los santos, que al abrirse deja ver el arca de la alianza [25]. San Juan se sirve de elementos tradicionales bíblicos o extrabíblicos para componer sus escenas celestes, pero dándoles un significado mucho más elevado del que tenían [26].

Los ancianos y los vivientes, al postrarse delante del Cordero, le rinden acatamiento y adoración, al mismo tiempo que reconocen su superioridad como vencedor en la lucha contra los poderes del Dragón. Además, expresan esos mismos sentimientos de reverencia y adoración, entonando un *cántico nuevo* (v.9), que va dirigido no solamente a Dios creador, como sucedía en los cuatro primeros capítulos del Apocalipsis, sino principalmente a Cristo redentor. Ese cántico nuevo corresponde al orden nuevo instaurado por Jesucristo, a la suprema intervención divina en los destinos de la humanidad, por medio de la muerte redentora del Cordero. El tema, pues, de este cántico es la redención llevada a cabo por Jesucristo. El ha rescatado con su sangre a toda la humanidad, confiriendo a todos los rescatados la dignidad de *reyes* y *sacerdotes* (v.10). Todos los cristianos han comenzado ya a reinar espiritualmente desde que Cristo ha sido glorificado, y son poderosos delante de Dios por su

[21] Ap 4,5.
[22] Cf. Ap 8,3.
[23] Ap 6,9.
[24] Ap 8,3.
[25] Ap 11,19.
[26] Cf. M. García Cordero, o.c. p.68.

intercesión. Son un *sacerdocio real* [27], porque mucho más que los sacerdotes de la Antigua Alianza se pueden acercar a Dios para interceder por los hombres [28].

El universalismo de la obra redentora de Cristo se halla aquí bien claramente afirmado [29]. La idea del rescate por medio de la sangre redentora de Jesús es manifiestamente paulina [30]. El *cántico nuevo*, entonado por los habitantes del cielo, es todo él una clara confesión de la divinidad y omnipotencia del Cordero, que es el Verbo de Dios [31].

San Juan, después de haber contemplado el grupo de los seres que están más cercanos al trono y tienen una parte más importante en el gobierno del mundo y de la Iglesia, ve un segundo grupo formado por *miríadas de ángeles* que rodeaban el trono (v.11). Estos son incontables, miríadas de miríadas y millones de millones [32]. Las cifras que nos da aquí el profeta significan un número incontable, y parece tomarlas del profeta Daniel [33]. Al cántico nuevo de los vivientes y de los ancianos hacen coro innumerables ángeles, que aclaman y confiesan al Cordero, inmolado por la salud de la humanidad, proclamándolo digno de recibir *el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición* (v.12). Estos siete términos honoríficos [34] indican la plenitud de la dignidad y de la obra redentora de Cristo. A la perfección de la obra divina, alcanzada por la redención, corresponde la perfecta glorificación de aquel que la ha realizado.

La escena que nos describe San Juan es de una grandeza admirable. Cristo, el Cordero que ha sido degollado, recibe juntamente con el libro, el homenaje y el dominio de toda la creación. Es muy significativo que la alabanza de toda la creación vaya dirigida a Dios y al Cordero, indivisiblemente unidos. San Juan junta las criaturas materiales con los ángeles en la glorificación del Cordero redentor, a quien atribuyen *la bendición, el honor, la gloria* y *el imperio* por los siglos (v.13). En esta doxología de cuatro términos, que toda la creación dirige a Dios y al Cordero, se descubre una clara alusión a las cuatro partes del universo: *cielo, tierra, mar, abismos*, o a las cuatro regiones del mundo: norte, sur, este, oeste [35]. Todas las criaturas alaban a Cristo, en paridad con Dios, como Emperador supremo de todo el universo regenerado. A la aclamación de toda la creación se unen los cuatro vivientes, diciendo: *Amén* (v.14). Estos, que habían dado la señal para entonar los cánticos de ala-

[27] Ex 19,6.
[28] Ya hemos explicado en el comentario a Ap 1,6 el significado de la expresión *reyes-sacerdotes*.
[29] Cf. 1 Pe 1,18ss; 2,9; 2 Pe 2,1.
[30] Gál 3,13; 4,5; 1 Cor 6,20; 7,23.
[31] Cf. Jn 1,1s.
[32] Santo Tomás afirma que «los ángeles, en cuanto sustancias espirituales, forman una multitud inmensa, superior a la de los seres materiales» *(S. Th.* 1 q.30,a.3).
[33] Dan 7,10.
[34] A la doxología que los veinticuatro ancianos habían dedicado a Dios creador en Ap 4,11, añaden ahora los ángeles otros cuatro epítetos: *riqueza, sabiduría, fuerza y bendición* para completar el número *siete*.
[35] Cf. F. Cabrol, *La doxologie dans la prière chrétienne:* RSR (1928) 14.

banza, dan ahora su solemne *amén* de aprobación a la aclamación cósmica universal. Se acomodan a la manera de proceder de la liturgia tanto judía como cristiana [36]. Los ancianos también se postran en profunda adoración. Y de este modo forman como un todo único los seres de la creación, para tributar homenaje de obediencia y alabanza a Dios y a su Hijo Jesucristo. San Pablo, hablándonos del anonadamiento de Cristo y de su obediencia hasta la muerte de cruz [37], nos dice que Jesucristo recibió, por este motivo, del Padre la dignidad más grande: fue constituido Señor, de suerte que ante El han de doblar la rodilla los cielos, la tierra y los infiernos. Y todo ello para gloria de Dios Padre.

EJECUCIÓN DE LOS DECRETOS DEL LIBRO DE LOS SIETE SELLOS. 6,1-11,19

En estos capítulos, y sobre todo en los capítulos 6-9 y 11,14-18, encontramos una serie de visiones simbólicas que parecen anunciar y preparar el exterminio del Imperio romano, tipo de todos los imperios paganos que han de perseguir a la Iglesia de Cristo. San Juan verá idealmente, y de una manera todavía general y confusa, cómo se van preparando en el cielo los juicios divinos (c.6-7), antes de tener la visión más detallada de su realización sobre la tierra (c.8-11) [1].

LA APERTURA DE LOS SIETE SELLOS MANIFIESTA LOS SÍMBOLOS DE LA JUSTICIA DIVINA. 6,1-8,1

Toda esta escena se realiza en los cielos. A medida que el Cordero va abriendo los sellos, van apareciendo uno a uno los elementos que entran en los juicios de Dios sobre el Imperio romano y sobre todo el mundo. A la apertura de cada sello corresponde algo así como un capítulo de cuanto está escrito en el libro. El septenario de sellos se divide en dos series secundarias de cuatro y de tres miembros. Con la apertura de los cuatro primeros sellos aparecen los símbolos de diversas calamidades. Los cuatro primeros flagelos, representados por los cuatro jinetes, simbolizan las calamidades más frecuentes en la antigüedad: invasión de los bárbaros, guerra, hambre, epidemias (6,1-8). Al abrir el quinto sello se eleva al cielo la plegaria de los que han sido muertos por la causa de la palabra de Dios, pidiendo a Dios que manifieste su justicia (6,9-11). Cuando el Cordero abre el sexto sello, el profeta percibe un gran terremoto acompañado con señales del cielo, que presagian la ira del Cordero contra los impíos (6,12-17). Después aparece un ángel que marca a los justos con una señal en la frente para preservarlos de los castigos que han de venir (7,1-8). A estos elegidos se une una gran multitud de vencedores, que, uniendo sus voces a las de los ángeles, entonan himnos de alabanza a Dios y al Cordero (7,9-17). Finalmente, al ser abierto el último sello (8,1), se hace un gran silencio en el cielo. Este silencio impresionante indica la solemnidad del momento en el que el juicio se va a ejecutar.

36 Cf. 1 Crón 16,36.
37 Fil 2,10.
1 Cf. E. B. ALLO, o.c. p.84; M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.42.

CAPITULO 6

Aparecen cuatro jinetes que simbolizan el dominio extranjero, la guerra, el hambre y la peste. 6,1-8

1 Así que el Cordero abrió el primero de los siete sellos, vi y oí a uno de los cuatro vivientes que decía con voz como de trueno: 2 Ven. Miré y vi un caballo blanco, y el que montaba sobre él tenía un arco, y le fue dada una corona, y salió vencedor, y para vencer aún. 3 Cuando abrió el segundo sello, oí al segundo viviente que decía: Ven. 4 Salió otro caballo, bermejo, y al que cabalgaba sobre él le fue concedido desterrar la paz de la tierra, y que se degollasen unos a otros, y le fue dada una gran espada. 5 Cuando abrió el sello tercero oí al tercer viviente que decía: Ven. Miré y vi un caballo negro, y el que lo montaba tenía una balanza en la mano. 6 Y oí como una voz en medio de los cuatro vivientes que decía: Dos libras de trigo por un denario, y seis libras de cebada por un denario, pero el aceite y el vino ni tocarlos. 7 Cuando abrió el sello cuarto oí la voz del cuarto viviente que decía: Ven. 8 Miré y vi un caballo bayo, y el que cabalgaba sobre él tenía por nombre Mortandad, y el infierno le acompañaba. Fueles dado poder sobre la cuarta parte de la tierra, para matar por la espada, y con el hambre, y con la peste, y con las fieras de la tierra.

Los cuatro jinetes de esta primera visión, que depende de Zacarías 6,1-3, representan el imperio de los partos, que fueron el terror del Imperio romano, y los azotes que sus invasiones provocarían: dominio extranjero, guerra, hambre, epidemias [2]. Pero, al mismo tiempo, son también tipo de los azotes con que es amenazado el mundo pagano.

Los cuatro vivientes que sostienen el trono de Dios son los que dan aviso al profeta—uno tras otro—para que se acerque y vea lo que va a suceder (v.1). A la apertura del primer sello aparece un *caballo blanco*, y el que lo monta lleva *un arco* y recibe *una corona*, señal de una primera victoria, que irá seguida de otras más (v.2). El jinete blanco parece representar los partos—prototipo de los pueblos belicosos—, como se ve por el arco, que era el arma característica de sus guerreros [3]. El color blanco del caballo y la corona son signos de victoria y de dominación. Los partos instalados sobre el Eufrates constituían una amenaza continua contra el Imperio romano. En el año 62 d.C., el rey parto Vologesis había logrado vencer a las legiones romanas junto al río Tigris. Esta victoria presagia-

2 Cf. G. BALDENSPERGER, *Les Cavaliers de l'Apocalypse (Ap 6,1-8)*: RHPR 4 (1924) 1-31.
3 Cf. W. M. RAMSAY, o.c. p.58.

ba otras. Por eso se dice que el jinete *salió vencedor, y para vencer aún* (v.2).

Desde los tiempos de San Ireneo, casi todos los comentaristas antiguos y muchos modernos han visto en el jinete blanco a Jesucristo o la personificación del Evangelio, que había obtenido victorias a través del mundo y las seguiría obteniendo. Esta interpretación se apoya sobre todo en la semejanza con el caballero victorioso de Ap 19,11, que representa evidentemente a Jesucristo. Pero contra esta interpretación militan las razones siguientes: La visión de los cuatro jinetes se inspira en Zacarías 6,1-3, en donde simbolizan azotes. Luego lo normal es que también aquí tengan ese sentido. Por otra parte, el primer jinete del Apocalipsis forma un todo con los otros tres, que ciertamente representan calamidades. Además, parece poco probable que en los tres septenarios del Apocalipsis un solo elemento sea heterogéneo. Y, finalmente, si se tratase de la predicación evangélica, no se explica por qué no lleva ningún signo distintivo, mientras que los demás jinetes llevan todos un símbolo que los caracteriza. El arco que lleva el primer jinete no parece ser un signo distintivo apropiado para designar la predicación evangélica [4].

Por consiguiente, creemos que el primer jinete representa el azote de las invasiones de los bárbaros, tan frecuentes en la antigüedad. Los bárbaros, a los cuales hace referencia San Juan en este pasaje, parecen ser los partos, que en aquella época eran los más temibles adversarios del Imperio romano y de la cultura griega. Sus amenazas y sus victorias tuvieron atemorizados a los habitantes del imperio durante mucho tiempo.

Después de abrir el *segundo sello* apareció un jinete de color rojo, es decir, de color sangre, al cual fue entregada una *grande espada*. Y se le dio el poder de *desterrar la paz de la tierra* y hacer que los hombres *se degollasen unos a otros* (v.3-4). La espada, arma de las legiones romanas, simboliza las guerras intestinas del Imperio romano, que tuvieron lugar el año 69 d.C. En dicho año, las legiones del Rhin, de las Galias, de la Grecia y del Asia, capitaneadas por Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano, se enfrentaron entre sí [5]. Estas luchas eran conocidas, sin duda, por San Juan, y pudieron sugerirle la imagen del caballo rojo de la guerra.

Al abrir el *tercer sello* se ve un caballo negro, y el jinete que lo montaba llevaba en su mano una balanza (v.5). La voz del tercer viviente declara el significado de esa balanza, que no es otro sino el de la carestía y del hambre (v.6). Era ésta una consecuencia normal de las guerras, como lo es todavía hoy. Los ejércitos arrasan con frecuencia los campos, y la gente, ante el temor de perder sus cosechas, no siembra. La *balanza* de la cual se habla aquí sirve para pesar el pan [6]. Con el fin de apreciar mejor los datos del texto recuérdese que, según la parábola evangélica [7], el denario era el jornal de un obrero. Pues bien, para comprar *dos quénices* (Χοῖνιξ) de trigo o *seis quénices* de cebada, que era, naturalmente, más barata y consti-

[4] Cf. A. GELIN, o.c. p.612; DOM GUIU M. CAMPS, o.c. p.275.
[5] Cf. P. TOUILLEUX, o.c. p.52.
[6] Cf. Ez 4,16.
[7] Mt 20,2ss.

tuía el alimento de los pobres, había que pagar un denario. Para darnos cuenta de lo elevado del precio, hay que tener en cuenta que el *quénice* equivalía a 1,079 litros [8]. Además, se sabe que en tiempos normales por un denario se podían comprar 12 *quénices* de trigo o 24 de cebada [9]. El aumento tan exorbitante del precio del pan sirve para dar una idea del hambre que habría de venir. En cambio, *el vino* y *el aceite* abundarían sobremanera [10]. Esta especie de paradoja se explica bien si tenemos presente que el Estado romano, con el fin de que costase menos el pan, hacía compras masivas de trigo en Egipto y en Africa. Con esto, el precio del trigo bajaba y su cultivo se hacía poco remunerador; en consecuencia, los agricultores romanos creyeron que les resultaría más rentable el convertir sus tierras en viñas. Este fue el motivo de que hubiese una gran sobreabundancia de vino en Italia principalmente. Por eso, Domiciano se vio obligado a dar un decreto en el año 92 con el fin de restringir el cultivo de las viñas. En él ordenaba que «no se plantasen más viñas en Italia y que en las provincias se destruyesen la mitad o más» [11]. Esta situación económica debía de durar desde hacía años, para que el emperador tratara de remediarla con medidas tan radicales. San Juan bien pudiera aludir a esta situación. La abundancia del vino y del aceite podía agravar más el malestar porque, sin satisfacer las necesidades alimenticias, obligaba a los agricultores a vender estos productos a precios muy bajos. De este modo se encontraban sin dinero suficiente para comprar los alimentos, sumamente caros.

Después de la invasión, de la guerra y del hambre, viene *la peste* (v.7-8). El color claro verdoso del jinete es el color del cadáver en putrefacción. Por eso, el jinete es llamado *Mortandad*, o mejor, *Muerte*, ὁ θάνατος. Pero aquí muerte hay que entenderla de la peste, que los LXX traducen frecuentemente por θάνατος [12]. Como el hambre, era la peste compañera inseparable de las guerras en los tiempos antiguos, a causa del poco o ningún cuidado de enterrar los cadáveres y de la suciedad en los campos y en las ciudades. El *hades-seol* aparece aquí personificado [13] como un individuo siniestro que seguía a la peste y a los otros tres azotes para tragar las víctimas que éstos dejaban. El v.8 precisa que las calamidades de los cuatro primeros azotes fueron limitadas *a la cuarta parte de la tierra*. Esta restricción es claro indicio de la misericordia divina, que no permitirá que tales calamidades se abatan sobre toda la humanidad. La enumeración de las cuatro calamidades está tomada del profeta Ezequiel, el cual,

[8] El *quénice*, Χοῖνιξ, era una medida griega de capacidad para áridos. El *denario* era el sueldo medio de un trabajador por jornada. Equivalía más o menos a una peseta oro.

[9] Cf. CICERÓN, *In Verrem* 3,81.

[10] Según nuestra manera de ver, la traducción de Nácar-Colunga: *el aceite y el vino ni tocarlos*, es un tanto confusa, y se presta a diversas interpretaciones. Sería mejor traducir el griego τό ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς: *al aceite y al vino no les hagas daño*, o bien, *no les causes ningún perjuicio*. De esta manera se ve claramente que el autor sagrado no habla de la escasez del aceite y del vino, como piensan algunos autores, sino, por el contrario, de sobreabundancia.

[11] SUETONIO, *Domitianus* 7,2.15.

[12] El término griego θάνατος = *muerte*, es empleado con frecuencia por los LXX para traducir el hebreo *deber* = *peste*.

[13] Cf. Ap 20,14.

dirigiéndose a los israelitas infieles, les dice: «¡Cuánto más cuando desencadene yo contra Jerusalén esos cuatro azotes juntamente: la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, para exterminar en ella hombres y animales!»[14]

Semejantes calamidades las habían experimentado las provincias de Oriente más de una vez durante el siglo I. San Juan, sorprendido por todos los azotes que tuvieron lugar en su tiempo: malas cosechas, desde el año 44 d.C., encareciendo la vida bajo Nerón, la gran epidemia del año 65[15], guerras civiles, temor de los partos, temblores de tierra en Anatolia, las catástrofes de Herculano y de Pompeya, se sirvió de ellos como de símbolos para anunciar las grandes calamidades que habían de venir sobre el mundo[16]. Son como el símbolo de los diversos azotes con que Dios castiga periódicamente a la humanidad.

Apertura del quinto sello: los mártires en sus oraciones piden justicia. 6,9-11

9 Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sido degollados por la palabra de Dios y por el testimonio que guardaban. 10 Clamaban a grandes voces, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, Santo, Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra? 11 Y a cada uno le fue dada una túnica blanca, y les fue dicho que estuvieran callados un poco de tiempo aún, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos.

San Juan concibe el cielo como un templo semejante al templo de Jerusalén, con su altar de los holocaustos, al pie del cual se derramaba la sangre de los sacrificios. Según la mentalidad hebraica, en la sangre estaba la vida, el alma[17]. Por eso nos dice el autor del Apocalipsis que *debajo del altar estaban las almas de los mártires* sacrificados por la *palabra de Dios* y por el *testimonio* de Jesucristo (v.9). Los mártires, *degollados* como el Cordero, son considerados como holocaustos ofrecidos a Dios[18]. Porque el martirio es un verdadero sacrificio soportado por amor de Cristo[19]. Los mártires son, por este motivo, los verdaderos seguidores de Jesús, el mejor cortejo que Jesucristo glorioso puede tener en el cielo. Los que ve San Juan eran los que habían muerto bajo la persecución de Nerón[20].

Una tradición judía, atestiguada por el Talmud[21], coloca las almas de los justos bajo el trono de Dios. Otra tradición judía los representaba en el acto de ser ofrecidos a Yahvé por Miguel sobre el altar celeste. Y la literatura rabínica colocaba a los justos, en especial a los muertos por causa de la Ley, muy cerca del trono de

14 Ez 14,21.
15 TÁCITO, *Annales* 16,13; SUETONIO, *Nerón* 39,45.
16 Cf. E. B. ALLO, o.c. p.94.
17 Cf. Lev 17,11-14.
18 Cf. Fil 2,17; 2 Tim 4,6.
19 Cf. 2 Tim 4,6.
20 TÁCITO, *Annales* 15,44.
21 *Sabbath* 125b.

Dios[22]. Es muy probable que estas tradiciones hayan influido sobre la concepción de San Juan. Por otra parte, es posible que el Apocalipsis coloque las almas de los mártires bajo el altar porque sobre el altar son ofrecidas las oraciones de los santos[23], o bien porque quiere significar que la inmolación de los que son sacrificados en la tierra es ofrecida a Dios simbólicamente sobre el altar del cielo. Según la tradición apocalíptica judía, las almas de los mártires y justos estaban en unas cuevas o receptáculos especiales en donde esperaban la resurrección[24]. Es también muy posible que San Juan coloque a los mártires debajo del altar para significar una especial intimidad de éstos con Dios.

Estos mártires claman, como clamaba la sangre de Abel[25], y piden al Dios *santo* y *fiel* que vengue su sangre en los habitantes de la tierra (v.10), es decir, en los enemigos de Dios[26]. Esta petición de los mártires que parece un tanto dura y poco conforme con el espíritu cristiano, hay que entenderla en conformidad con todo el libro y con el espíritu general del Nuevo Testamento. «Non haec odio inimicorum, pro quibus in hoc saeculo rogaverunt, orant, sed amore aequitatis» (San Beda). Los mártires desean ardientemente el triunfo de la palabra divina; de ahí la petición que dirigen a Dios para que se cumpla la justicia[27]. Sin embargo, la súplica que aquí elevan los mártires no está inspirada en la del Señor ni en la de San Esteban Protomártir pidiendo perdón para sus verdugos. Es más bien el eco de las que leemos tantas veces en los salmos, en Jeremías y en otros lugares del Antiguo Testamento. La venganza más digna de Dios misericordioso es obligar a sus enemigos a postrarse ante El pidiendo perdón. La respuesta que se da a la petición de los mártires se parece bastante a la que se encuentra en el 4 Esdras 4,35-37. Los justos, desde sus receptáculos, preguntan: «¿Cuánto tiempo tendremos todavía que permanecer aquí?». A lo que responde el arcángel Jeremiel: «Hasta que el número de vuestros semejantes sea completo». De igual modo, los mártires del Apocalipsis han de *callarse*, esperando *un poco de tiempo aún* (v.11), a que se complete el número de sus hermanos que han de ser muertos como ellos. El tiempo de espera será corto, porque en el cielo los años cuentan poco. A los mártires se les *da una túnica blanca*, propia de los que ya han triunfado, como en Ap 3,5; 7,9. Los mártires participan desde ahora del triunfo y de la gloria celeste, que son prenda del pleno cumplimiento de las promesas divinas.

Para comprender bien el pensamiento de San Juan en el Apocalipsis hemos de tener presente que suele ver en un solo hecho simbólico lo que es una ley continua de la justicia divina: la glorificación celeste de los mártires, antes incluso de que hayan resucitado sus cuerpos[28]. San Juan, lo mismo que los profetas antiguos,

22 Cf. J. BONSIRVEN, *Judaïsme Palest.* I p.327-340; STRACK-BILLERBECK, o.c. I p.224; III p.803.
23 Ap 8,3.
24 *Libro de Henoc* 22,5-7; 4 *Esdras* 4,35ss.
25 Gén 4,10.
26 Ap 9,4; 11,10.
27 Cf. E. B. ALLO, o.c. p.104.
28 E. B. ALLO, o.c. p.104.

concibe el mundo en lucha continua. De una parte está la causa de Dios representada por los fieles; de otra está la causa del mundo, que combate contra Dios y los suyos.

La satisfacción prometida a los mártires va a ser simbolizada, bajo su doble aspecto, por la visión del sexto sello. Tal vez las oraciones de los santos hayan acelerado la acción divina.

Apertura del sexto sello: grandes cataclismos presagian la ira del Cordero. 6,12-17

12 Cuando abrió el sexto sello, oí y hubo un gran terremoto, y
el sol se volvió negro como un saco de pelo de cabra, y la luna
se tornó toda como de sangre, 13 y las estrellas del cielo cayeron
sobre la tierra como la higuera deja caer sus higos sacudida por
un viento fuerte, 14 y el cielo se enrolló como un libro que se
enrolla, y todos los montes e islas se movieron en sus lugares.
15 Los reyes de la tierra, y los magnates, y los tribunos, y los
ricos, y los poderosos, y todo siervo, y todo libre se ocultaron en
las cuevas y en las peñas de los montes. 16 Decían a los montes
y a las peñas: Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara del
que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero, 17 porque
ha llegado el día grande de su ira, y ¿quién podrá tenerse en pie?

Los cataclismos cósmicos que siguen a la apertura del sexto sello parecen presentarse como una respuesta al clamor de los mártires. Son las señales que precederán al castigo de Dios contra los poderes del mal, y que por sí solos indican lo terrible y espantoso que será ese día. Todas las señales cósmicas descritas aquí por San Juan: terremotos, oscurecimiento del sol y de la luna, caída de las estrellas, arrollamiento del cielo, estremecimiento de los montes y de las islas (v.12-14), son clásicas y tradicionales en la literatura profética y apocalíptica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Son figuras empleadas para anunciar el desencadenamiento de la cólera de Dios contra los impíos. De temblores de tierra se habla en Amós 8,8; en Joel 2,10; 3,4. De eclipses de sol y de la luna ensangrentada en Amós 8,9; Joel 2,10; 3,4; Isaías 13,10; 50,3; en San Mateo 24,21.29-30; en el mismo Apocalipsis 8,5; 11,13; 16,18. De la caída de las estrellas y de la desaparición del cielo, nos dice hermosamente Isaías: «La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro; y todo su ejército caerá como caen las hojas de la higuera» [29]. Como se ve claramente, esta imagen de Isaías está tomada casi al pie de la letra por el autor del Apocalipsis. La única imagen que no encontramos en la Biblia es la de la *translación* de las montañas y de las islas [30], que puede considerarse como una consecuencia del gran terremoto anunciado en

[29] Is 34,4.

[30] Cf. Ap 16,20. La traducción de Nácar-Colunga: *todos los montes e islas se movieron en sus lugares*, no es del todo exacta. Sería mejor traducir, siguiendo el griego: «se movieron *de* sus lugares» (ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν). En varios salmos (cf. Sal 18,8; 46,3-4; 114,4) se nos dice que los montes se conmovieron, que saltaron, que incluso se precipitaron en el mar. Tenemos, por consiguiente, una imagen bastante parecida a la del Apocalipsis.

el v.12. Todas estas imágenes no hay que tomarlas al pie de la letra. No se trata de hechos reales, que han de suceder como preludio del fin del mundo, sino que son puros símbolos convencionales de desgracias que se han de abatir sobre los malvados. No es el juicio final lo que aquí se anuncia. Es más bien una de tantas intervenciones justicieras de Dios sobre la humanidad en el curso de su historia.

San Juan nos presenta a hombres de todas clases y condición —el número siete indica totalidad—, desde los reyes, magnates, tribunos, ricos y poderosos hasta los siervos y libres, huyendo de los cataclismos para esconderse en las cavernas de los montes (v.15). Esto era frecuente en Palestina en tiempo de invasiones enemigas y de guerras [31]. Y lo mismo dice Jesucristo en el Evangelio cuando habla de la caída de Jerusalén y de la gran tribulación [32]. El apóstrofe que dirigen los impíos a los montes y a las peñas: *Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara... del Cordero* (v.16), nos recuerda las palabras que Cristo dirigió a las piadosas mujeres de Jerusalén, que se lamentaban de su suerte, cuando iba camino del Calvario: «Entonces dirán a los montes: Caed sobre nosotros, y a los collados: Ocultadnos» [33]. Los malvados tienen conciencia de su culpabilidad, y, antes de comparecer ante la faz irritada del Cordero, prefieren desaparecer para siempre. Porque *ha llegado el día terrible de su ira*, y *nadie podrá mantenerse en pie* en su presencia (v.17). El manso *Cordero* se ha convertido en fiero *León* para los enemigos de Dios. La vista del Redentor inmolado será lo que más terror ha de causar a la humanidad ingrata. Los enemigos de Dios se sentirán llenos de espanto, y tendrán que reconocer la soberanía y la omnipotencia divinas, manifestadas en esas convulsiones cósmicas. El *día grande de la ira* del Señor es el paralelo del gran *día de Yahvé*, del cual nos hablan frecuentemente los profetas [34]. Ese día será un día terrible, un día de tinieblas y oscuridad, en el que se oscurecerá el sol y la luna, y las estrellas caerán del cielo, y el universo entero se conmoverá [35]. Todas estas imágenes sirven para dar realce a la intervención divina en favor de su Iglesia y en contra de los enemigos de ella.

El significado esencial de la escena descrita por San Juan es que los enemigos de Dios serán obligados a reconocer, en las diversas épocas de la historia, los signos precursores del gran día de Dios, del gran juicio del Señor [36]. Y tendrán que constatar que no siempre podrán escapar a la justicia divina [37].

[31] Cf. 1 Mac 2,28-30; Mt 24,16.26.
[32] Mc 13,14; Lc 21,21.
[33] Lc 23,30.
[34] Cf. Am 5,18.20; Sof 1,14-16; Jl 2,1-2.11.
[35] Mt 24,29.
[36] Cf. Jl 2,11; Sof 1,14-18.
[37] E. B. ALLO, o.c. p.106.

CAPITULO 7

Preservación de los justos de los azotes. 7,1-8

[1] Después de esto vi cuatro ángeles, que estaban en pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, y retenían los cuatro vientos de ella para que no soplase viento alguno sobre la tierra, ni sobre el mar, ni sobre ningún árbol. [2] Vi otro ángel que subía del naciente del sol, y tenía el sello de Dios vivo, y gritó con voz fuerte a los cuatro ángeles, a quienes había sido encomendado dañar a la tierra y al mar, diciendo: [3] No hagáis daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en sus frentes. [4] Oí que el número de los sellados era de ciento cuarenta y cuatro mil sellados, de todas las tribus de los hijos de Israel: [5] De la tribu de Judá, doce mil sellados; de la tribu de Rubén, doce mil; de la tribu de Gad, doce mil; [6] de la tribu de Aser, doce mil; de la tribu de Neftalí, doce mil; de la tribu de Manasés, doce mil; [7] de la tribu de Simeón, doce mil; de la tribu de Leví, doce mil; de la tribu de Isacar, doce mil; [8] de la tribu de Zabulón, doce mil; de la tribu de José, doce mil; de la tribu de Benjamín, doce mil.

Todo el capítulo séptimo está íntimamente ligado al sexto sello. Es como una respuesta al grito desesperado de los enemigos del Cordero: *¿Quién podrá mantenerse en pie?* [1] El autor sagrado quiere infundir aliento y esperanza a los fieles ante la gran catástrofe anunciada en el capítulo anterior. Hasta aquí los azotes divinos no hacían distinción entre los siervos de Dios y los impíos habitantes de la tierra. En adelante, los fieles serán preservados. Por eso, antes de abrir el séptimo sello, un ángel de Dios marca a los escogidos con una señal en la frente, que los distinguirá de los paganos.

El profeta ve *cuatro ángeles de pie sobre los cuatro ángulos de la tierra* (v.1). La tierra antiguamente era concebida como plana y cuadrada [2]. Los cuatro ángulos de la tierra equivalían a los cuatro puntos cardinales: norte, sur, este y oeste. Los cuatro ángeles tenían como misión el *retener los cuatro vientos* de la tierra. En la tradición judía, todos los elementos materiales del mundo estaban regidos por ángeles que vigilaban su funcionamiento. Aquí, los cuatro vientos corresponden a los cuatro azotes del capítulo precedente. Los cuatro ángeles rectores de ellos les impiden soplar sobre la tierra y arrojar sobre ella los castigos decretados por la justicia divina. Con esto, San Juan afirma con bastante claridad que todos los elementos que componen el cosmos y las condiciones meteorológicas de él dependen totalmente de la voluntad de Dios.

Además de estos cuatro ángeles, San Juan ve un quinto ángel, que viene del oriente (v.2). El oriente es el lado de donde viene la luz, lo que corresponde bien a este ángel portador y anunciador de la salvación [3]. El ángel que ve Juan lleva *el sello* (σφραγίς) *de Dios vivo*, con el cual marcará a los siervos de Dios. Se trata, según parece, de un sello negativo que, al ser aplicado, deja marcada una imagen. En la antigüedad era frecuente llevar piedras entalladas con las cuales se marcaban los objetos, las cartas, etc. Y esta marca servía de firma. El objeto o la persona *sellados*, es decir, marcados con el sello, indicaban con esto que pertenecían al dueño del sello. Los esclavos y las personas pertenecientes al culto de los templos eran sellados frecuentemente a fuego, para significar de una manera indeleble su procedencia y propietario. El ángel portador del sello grita a los otros cuatro ángeles que *no hagan daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles* hasta que *marque* en la frente, *con el sello de Dios*, a los siervos del Señor (v.3). Una vez hecho esto, ya podrán cumplir su oficio justiciero. El *signo sobre la frente* indica la protección divina y la pertenencia a Dios y al Cordero [4]. La imagen del signo o del sello religioso era también conocida en Israel. En el Exodo [5] se narra que la noche en que se había de ejecutar la décima plaga, mandó Dios un ángel para que con la sangre del cordero pascual señalase las casas de los hebreos. De este modo fueron librados los israelitas de la décima plaga. En el mismo libro del Exodo [6] se manda que en el turbante del sumo sacerdote había de haber una placa con la inscripción: *l*[e] - *Yahweh*= «propiedad de Yahvé». El profeta Isaías [7] habla de los paganos convertidos a la religión de Yahvé, que tendrían sobre la mano la inscripción: *l*[e] - *Yahweh*= «De Yahvé», «propiedad de Yahvé». Pero es sobre todo Ezequiel el que sirvió de modelo al autor del Apocalipsis. El profeta Ezequiel [8] ve un ángel, con pluma y tintero, que va señalando con una *tau* en la frente a los que no se habían contaminado con las abominaciones idolátricas que se cometían en Jerusalén. De esta manera, los sellados con la *tau* son preservados de la matanza de los otros seis ángeles. La visión del Apocalipsis corresponde perfectamente a esta de Ezequiel. A los marcados con el sello de Dios no les alcanzarán los azotes que van a descargar sobre el mundo los cuatro vientos. Probablemente, la *señal* con que eran sellados los siervos de Dios debía de ser *el nombre de Dios y del Cordero*, pues éste es el signo que distingue a los predestinados en Ap 14,1.

Lo cierto es que los marcados con el sello pasaban a estar bajo una protección especial de Dios. Ya hemos indicado más arriba que en la antigüedad pagana era corriente marcar a los esclavos con una señal, que indicaba ser propiedad de un determinado señor. Herodoto habla del templo egipcio de Hierápolis, en donde existía la costumbre de señalar con el sello sagrado a todos los esclavos que se refugiaban en el templo, con el fin de consagrarlos al servicio del dios. Después de lo cual, a nadie estaba permitido poner la mano sobre ellos [9]. En Ap 13,16 también se dice que los seguidores de la Bestia llevarán su sello sobre la frente. El bautismo

[1] Ap 6,17. Cf. M. García Cordero, o.c. p.85.
[2] Cf. Is 11,12; Ez 7,2; 37,9.

[3] Cf. Ez 43,2.
[4] Ap 9,4; 14,1; 22,4.
[5] Ex 12,13.
[6] Ex 39,30.
[7] Is 44,5.
[8] Ez 9,4-6.
[9] *Hist.* 2,113.

cristiano, que era administrado en nombre de Cristo y por el cual el fiel pasaba a ser como propiedad de Cristo, fue llamado σφραγίς: *sello* [10]. Aquí, sin embargo, no parece que se trate ni se aluda al bautismo. La señal es algo metafórico, como lo será la señal de la Bestia [11].

El número de los marcados en la frente es de 144.000 (v.4). Es éste un número simbólico, resultado de la suma de doce mil escogidos de cada una de las doce tribus de Israel (= 12 × 12 × 1.000), que designa una inmensa multitud. ¿A quiénes representan estos 144.000 sellados? Creemos que la opinión que tiene mayor probabilidad es la que ve en esta multitud de marcados a toda la Iglesia cristiana. Se identificaría con la ingente muchedumbre de que nos va a hablar San Juan en Ap 7,9-17. Pero San Juan presenta a esta inmensa multitud ya en el plano glorioso del cielo. Según Ap 3,9-10, las doce tribus de Israel designan a la Iglesia militante, en cuanto que los cristianos son considerados como formando el verdadero pueblo de Israel, que sucede al antiguo [12]. Y los *144.000 vírgenes* de Ap 14,1-5 que siguen al Cordero, pudieran también identificarse con la inmensa multitud de nuestro texto. Sin embargo, es más probable que revistan matices un tanto distintos esos dos grupos de 144.000: el grupo inmenso de sellados de Ap 7,4 representaría a la totalidad de los cristianos; mientras que los 144.000 vírgenes de Ap 14,4 designaría a la totalidad de los elegidos [13]. Orígenes, Primasio, San Beda, Beato de Liébana, y autores modernos, como Renán, Swete y otros, ven en esta cifra simbolizada la multitud de los fieles de Cristo, que serán librados de los azotes en el día de la cólera de Dios contra los impíos. Otros escritores, siguiendo a Victorino Pettau y a Andrés de Cesárea, creen más bien que el número 144.000 representa a los cristianos convertidos del judaísmo, desde los días apostólicos hasta la entrada en masa de Israel en la Iglesia [14]. Y, finalmente, ciertos autores, como, por ejemplo, el P. S. Bartina [15], identifican esa muchedumbre inmensa de 144.000 con un grupo escogido que había de quedar excluido de las calamidades que se abatirían sobre la tierra, y que sería el que prolongase la Iglesia en la historia.

El vidente de Patmos coloca la tribu de Judá en primer lugar, por ser la tribu de la cual había salido el Mesías, Jesucristo [16]. La tribu de Dan no es nombrada, tal vez porque una tradición judía la consideraba como maldita, por suponer que de ella había de salir el anticristo [17]. Pero con el fin de que subsista el número 12—número sagrado de las tribus de Israel—el hagiógrafo nombra a la tribu de Leví, y desdobla la tribu de José en las de Efraím (en lugar de Efraím es nombrado José) y de Manasés.

[10] Cf. Pastor de HERMAS, *Simil.* 9,16,2-4.
[11] Cf. Ap 13,16ss; 14,9; 16,2; 19,20; 20,4.
[12] Cf. Gál 6,16; Sant 1,1; 1 Pe 1,1.
[13] Cf. T. MARTÍN, *Discusión sobre el Apocalipsis. ¿Cuáles son los señalados?:* Ilustración del Clero 16 (1922) 308-309.310-312.339-341; J. M. BOVER, 144.000 *signati:* EstEcl 11 (1932) 535-547; R. E. MURPHY, *The Epistle for All Saints* (Ap 7,2-22): American Ecclesiastical Review 121 (1949) 203-209.
[14] Rom 11,25ss. Cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.87.
[15] Cf. S. BARTINA, o.c., p.673.
[16] Ap 5,5.
[17] SAN IRENEO, *Adv. haer.* 5,30,2; SAN HIPÓLITO, *De antichristo* 14: PG 10,737. Cf. *Testamento de Dan* 5; STRACK-BILLERBECK o.c. III p.804.

Triunfo de los elegidos en el cielo. 7,9-17

9 Después de esto miré y vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del trono y del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos. 10 Clamaban con grande voz, diciendo: Salud a nuestro Dios, al que está sentado en el trono, y al Cordero. 11 Y todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes, y cayeron sobre sus rostros delante del trono y adoraron a Dios, diciendo: Amén. 12 Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén. 13 Tomó la palabra uno de los ancianos y me dijo: Estos vestidos de túnicas blancas, ¿quiénes son y de dónde vinieron? 14 Le respondí: Señor mío, eso tú lo sabes. Y me replicó: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. 15 Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo, y el que está sentado en el trono extiende sobre ellos su tabernáculo. 16 Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno, 17 porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos.

San Juan, después de contemplar los 144.000 sellados, ve en el cielo *una gran muchedumbre* de elegidos de todas las naciones, *incontables* en número, que *estaban* de pie *delante del trono y del Cordero* (v.9). Esta multitud innumerable simboliza a toda la Iglesia, compuesta de gentes de toda raza y nación. El Señor había prometido a los patriarcas que en ellos serían bendecidos todos los pueblos de la tierra [18]. Los profetas también habían predicho de muy diversas maneras la incorporación de las naciones al pueblo de Dios en los tiempos mesiánicos. Por eso Jesucristo había mandado a los apóstoles a predicar el Evangelio a toda criatura [19]. Y San Pablo nos dirá todavía más claramente que en Cristo no hay judío ni gentil, hombre o mujer, siervo o libre, porque todos somos uno en Cristo [20]. La gran muchedumbre que ve San Juan parece designar —según el v.14—, un gran número de mártires cristianos, que vienen de la gran tribulación y ya poseen la bienaventuranza eterna. Los *vestidos blancos* y *las palmas en las manos* significan su triunfo y su felicidad celeste. Sin embargo, conviene tener presente que las túnicas blancas y las palmas pueden ser también el símbolo de todo cristiano que ha triunfado del mundo. El cristiano que ha permanecido fiel a su fe en medio de las dificultades de este mundo, consigue una dificilísima victoria, que en mucho se parece a la victoria

[18] Gén 12,3; 28,14. [19] Mt 28,19. [20] Gál 3,28.

de los mártires. Además, para San Juan, la vida en el cielo es la prolongación, la expansión de la vida de la gracia recibida en el bautismo. El contempla a los elegidos en una especie de peregrinación, de procesión hacia el cielo, en donde tendrá lugar el último acto de su largo peregrinar. Este último acto consistirá en sumarse al coro celeste de todos los elegidos para alabar a Dios por toda la eternidad [21]. Por eso, en la perspectiva joánica, la Iglesia militante y la triunfante vienen como a identificarse, a sobreponerse frecuentemente. Esta es la razón que nos ha movido a identificar la muchedumbre innumerable de Ap 7,9 con los 144.000 siervos de Dios sellados en la frente de los versículos precedentes [22].

La inmensa turba toma parte, juntamente con los espíritus celestiales, en la gran liturgia del cielo, en el sacrificio de alabanza, el más grato al Señor (v.10-12). En su acción de gracias entonan un cántico en el que reconocen que la salvación de que gozan la han recibido del que está sentado en el trono y del Cordero. Porque éstos son los únicos que la pueden dar. El cántico de alabanza va dirigido a ambos, con lo cual confiesan su unidad y—hablando en lenguaje teológico—la consubstancialidad del Padre y del Hijo. La expresión *salud* (σωτηρία) *a nuestro Dios* parece ser una traducción del *hosanna* de los judíos, que era empleado especialmente en las manifestaciones religiosas de la fiesta de los Tabernáculos [23].

Las miríadas de ángeles que estaban en torno al trono de Dios, los veinticuatro ancianos y los cuatro vivientes, se unen a la aclamación de los mártires postrándose en tierra y respondiendo con un solemne *amén* (v.11). Luego entonan una doxología de alabanza a Dios, que consta de siete términos (v.12). Con este septenario de plenitud y totalidad se celebran la sabiduría y el poder divinos, por haber hecho triunfar a tan inmensa multitud. En primer lugar es *la bendición* que le ofrecen todas las criaturas. De este colosal cántico de bendición de toda la creación tenemos como un eco lejano en el canto: «Bendecid todas las obras del Señor al Señor» [24]. Después es la *gloria*, es decir, la manifestación de la grandeza de Dios, que invita a la alabanza, de la cual está llena toda la tierra [25]. La *sabiduría*, que el mismo Dios pregona en el libro de Job, describiéndonos las maravillas de la creación, en que resplandece la sabiduría del Creador [26]. La *acción de gracias*, la cual es debida a Dios por los innumerables beneficios que derrama en todas las criaturas, especialmente en los seres racionales, a quienes hace participantes de su propia bienaventuranza. *Honor* es el reconocimiento de la excelencia de una persona, y ¿quién más excelente que Dios, y a quién es más debido el reconocimiento de esa excelencia? El *poder* soberano para regir a nadie puede competir mejor que al que por derecho propio reina sobre la creación entera. Finalmente, la *fortaleza*, o

21 Cf. M. García Cordero, o.c. p.89.
22 Cf. Ap 7,4-8.
23 La expresión σωτηρία era un término muy usado en las religiones paganas en la época en que escribía San Juan.
24 Dan 3,52ss.
25 Is 6,3.
26 Job 38ss.

mejor, la *fuerza* con que subyuga a cuantos se le oponen, sometiéndolos a su ley, conviene de modo especial a aquel que es llamado el *todopoderoso*. Todos estos atributos los posee Dios, no por algún tiempo determinado, sino *por los siglos de los siglos*. Así, los cielos y la tierra, los ángeles y los hombres se juntan, en esta solemnísima liturgia celeste, para aclamar a una al Dios soberano, que está sentado en el trono, y al Cordero.

A continuación (v.13-17) San Juan va a determinar mejor quiénes son los que forman esa muchedumbre incontable. Y en un diálogo entre uno de los veinticuatro ancianos y el vidente de Patmos, muy propio del estilo apocalíptico, aquél le responde: *Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero* (v.14). La gran tribulación de que se habla aquí no es precisamente la de los últimos tiempos, es decir, la del juicio final, sino que probablemente se refiere a la persecución de Nerón, tipo de todas las persecuciones antirreligiosas de todos los tiempos. La muchedumbre vestida de túnicas blancas, lavadas en la sangre del Cordero, no comprende únicamente a los mártires de la persecución neroniana, sino también a todos los fieles purificados de sus pecados por el bautismo. El sacramento del bautismo recibe de la sangre de Cristo la virtud de lavar y purificar las almas [27]. El cristiano, que recibe por el bautismo la gracia de Dios, posee ya en sí mismo la vida. Vive la vida de la gracia, que es comienzo de la vida eterna, aun en medio de las tribulaciones de la vida presente. Después vendrá la plena expansión de esa vida en el cielo. Así entendido este pasaje, se explica bien la expresión un tanto extraña: *lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero*. Es la sangre de Cristo, que lava y purifica las almas de los pecados contraídos. Esta metáfora de la sangre de Cristo que blanquea, quitando los pecados, se encuentra en otros lugares del Nuevo Testamento [28]. La imagen del Apocalipsis debe de provenir de Ex 19,10.14 y Gén 49,11.

La felicidad celestial de los bienaventurados es concebida como una litugia continua, en donde las almas ejercen *día y noche* su sacerdocio delante del trono de Dios dentro del templo celeste (v.15). Es la plena expansión de la idea que ve en los cristianos un *reino de sacerdotes* [29]. El Dios omnipotente, *que está sentado en el trono, extenderá sobre ellos su tienda* para protegerlos de las inclemencias del tiempo. Yahvé es presentado como un jeque beduino que acoge con suma hospitalidad a los viandantes fatigados por el largo caminar a través del desierto de este mundo. Con la venida de Cristo a este mundo, Dios *montó su tienda* entre nosotros [30]. De la misma manera que Dios protegió a Israel en el desierto con su sombra protectora, o la *Shekina*, así también ahora Dios protege a sus elegidos habitando en medio de ellos [31]. Pero la habitación indefectible y eterna de Dios

27 Cf. Ap 1,5.
28 Cf. Heb 9,7ss; 1 Jn 1,7.
29 Cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6.
30 Jn 1,14; cf. Ez 37,27; Zac 2,14.
31 Ex 33,14-18; 34,9; 1 Re 8,11-13.27; cf. J. Bonsirven, *Judaïsme palest.* I p.130.206ss.216.

entre los suyos sólo tendrá plena realización en el cielo. Allí los elegidos gozarán de una salud plena y perfecta, pues Dios los librará de todas las miserias de la presente vida. *No tendrán hambre ni sed,* ni sufrirán los ardores del sol, ni el dolor y la tristeza (v.16) [32]. El mismo Cristo *los apacentará* como pastor y *los conducirá a las fuentes de la vida* eterna (v.17), pues Jesucristo es el camino verdadero y único para ir al Padre [33], es la «fuente de la vida» [34]. El profeta Isaías se había expresado ya en términos casi idénticos: «No padecerán hambre ni sed, calor ni viento solano que los aflija. Porque los guiará el que de ellos se ha compadecido, y los llevará a aguas manantiales» [35]. En el Antiguo Testamento es frecuente comparar a Yahvé con un pastor que apacienta sus ovejas y las conduce a la majada [36]. Jesucristo se llama a sí mismo el buen Pastor, que conoce a sus ovejas y las defiende de los lobos rapaces [37]. Es también la *fuente de la vida* sobrenatural para todos los que creen en El [38]. Dios y el Cordero habitarán entre sus ovejas, entre sus elegidos, y serán su templo, su sol y su protección [39]. El mismo Dios *enjugará las lágrimas de sus ojos* (v.17), es decir, los consolará y ya no permitirá que sufran más. Isaías, al hablarnos del festín mesiánico que Yahvé dará en Sión a todos los pueblos, también da realce a la idea de felicidad que experimentarán todos en aquellos tiempos, diciendo: «Y destruirá la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra» [40].

Estas figuras tan dulces y emocionantes reaparecerán en los dos últimos capítulos del Apocalipsis.

CAPITULO 8

Apertura del séptimo sello: silencio de media hora. 8,1

1 Cuando abrió el séptimo sello, hubo un silencio en el cielo por espacio como de media hora.

La apertura del séptimo sello da comienzo a una nueva serie de catástrofes. Por consiguiente, el séptimo sello no constituye el final del drama, que trae consigo el gran día del castigo, sino que es sólo el final de un acto. Su apertura dará lugar a un nuevo septenario de catástrofes, que se producen al toque de siete trompetas. Al abrir el último sello se origina una gran expectación entre los que rodeaban el trono de Dios y el Cordero. La solemnidad del momento se pone

[32] Cf. Ap 21,4.
[33] Jn 6,47; 10,28.
[34] Jn 4,10-14; 7,38; cf. Ap 22,1.
[35] Is 49,10.
[36] Cf. Is 40,11; Ez 34,23; Sal 23,1; 80,2; Miq 7,14; Zac 10,2.
[37] Jn 10,14; Heb 13,20; 1 Pe 2,25; 5,4.
[38] Jn 4,14; 7,37.
[39] Ap 21,3ss; 22,3-5.
[40] Is 25,8.

de manifiesto al presentarnos a los habitantes celestes como atónitos, guardando *silencio por espacio de media hora* (v.1). Este impresionante silencio señala la espera ansiosa de las criaturas mientras se desenrolla el libro. Lo que ahora se va a descubrir es tan sorprendente y aterrador que todos quedan como sobrecogidos por el terror. Este silencio solemne, que precede la venida del *gran día* de la cólera, es una especie de entreacto, después del cual la escena pasa del cielo a la tierra. El toque de las siete trompetas anunciará una nueva serie de azotes, que constituirán el preludio a la llegada del reino de Dios.

VISIÓN DE LAS SIETE TROMPETAS. 8,2-11,19

El vidente de Patmos va a contemplar de una manera profética la ejecución de los decretos del libro sellado. Las calamidades de este septenario se abatirán sobre los que no están marcados con el sello de Dios. Las siete trompetas hacen venir los castigos de Dios sobre todos los idólatras. El nuevo septenario presenta los mismos caracteres de composición que el precedente, pero es más monótono y artificial. El autor sagrado cambia únicamente de símbolos —como hace con frecuencia— para expresar la misma idea. Las calamidades de este septenario alcanzan uniformemente a un tercio de las cosas, lo que parece suponer una progresión sobre el septenario precedente, que alcanzaba sólo a una cuarta parte.

En la visión de las trompetas se advierten rasgos suficientes para establecer la identidad fundamental de los azotes descritos en ella con los que el profeta había visto prepararse en el cielo. La destrucción de los vegetales (8,7) hace pensar en el *hambre* de la que se ha hablado en Ap 6,5-6. Las aguas convertidas en ajenjo, que hacen morir a los hombres (8,10-11), tienen cierta relación con el cuarto jinete que trae consigo la epidemia (Ap 6,7-8). Los trastornos cósmicos (8,12) recuerdan evidentemente los trastornos acaecidos en el momento de la apertura del sexto sello (Ap 6,12-14). Por otra parte, las cuatro primeras trompetas corresponden también bastante bien a las cuatro primeras copas de Ap 16,2-9.

Las imágenes de estas visiones están inspiradas principalmente en la historia de las plagas de Egipto y en la tradición apocalíptica judía. Los detalles, muy probablemente, no pretenden tener una significación determinada, sino que son artificios literarios para dar más plasticidad a la idea de los grandes castigos de Dios. Por eso no pretendemos buscar la significación de cada detalle en particular, sino procuramos descubrir el sentido del conjunto [1].

[1] DOM GUIU M. CAMPS, o.c. p.283.

Las oraciones de los santos aceleran la llegada del gran día. 8,2-6

2 Vi siete ángeles, que estaban en pie delante de Dios, a los cuales fueron dadas siete trompetas. 3 Llegó otro ángel, y púsose en pie junto al altar, con un incensario de oro, y fuéronle dados muchos perfumes para unirlos a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro, que está delante del trono. 4 El humo de los perfumes subió, con las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia de Dios. 5 Tomó el ángel el incensario, y lo llenó del fuego del altar, y lo arrojó sobre la tierra; y hubo truenos, voces, relámpagos y temblores. 6 Los siete ángeles que tenían las siete trompetas se dispusieron a tocarlas.

Tal vez haya que suponer que el Cordero, después de soltar el séptimo sello, desenrolló el libro y lo leyó. Una vez conocido el contenido del libro, da las órdenes pertinentes a los ángeles, que son sus agentes. San Juan ve *los siete ángeles* que están delante de Dios, a los que fueron entregadas siete trompetas (v.2). Estos ángeles deben de ser figuras ya conocidas, como lo indica el artículo τούς. Probablemente sean los ángeles que la tradición judía conocía como los *ángeles de la faz* o *ángeles de la presencia*, es decir, los siete arcángeles de que nos hablan Tobías [3], Daniel [4], San Lucas [5] y Henoc [6]: *Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Saraquiel, Gabriel, Remeiel.* Están delante de Dios para significar que es El quien los envía a poner por obra sus juicios sobre la tierra. Ellos han de dar las señales para que los ministros de la justicia divina cumplan los mandatos que ya habían recibido. Las *trompetas* que les fueron entregadas constituían una imagen escatológica tradicional. Por medio de ellas se da la señal de los juicios divinos, sobre todo la del último juicio [7]. Ellas anuncian la destrucción del mundo pagano, pero son, al mismo tiempo, anuncio de alegría y liberación para los elegidos.

Pero antes de que los siete ángeles comiencen a hacer su oficio, llega otro ángel con un incensario, o, más propiamente, con una paleta que servía para transportar las brasas del altar de los holocaustos sobre el altar de los perfumes. El ángel se acerca al altar de los holocaustos, bajo el cual estaban los mártires [8], y recibe muchos perfumes, que simbolizan las oraciones de los santos, los cuales ha de ofrecer sobre el altar de oro (v.3). El autor sagrado concibe el templo celeste exactamente como el templo de Jerusalén. En él hay un altar de los holocaustos, un altar de los perfumes y un santo de los santos [9]. Las oraciones de los fieles llegan hasta Dios por mediación de los ángeles [10]. Se afirma aquí claramente la doctrina de la intercesión de los ángeles en favor de los hombres [11]. San Juan en el Apocalipsis insiste en presentar al ángel como intercesor de los santos al lado del Señor. En esto se conforma

3 Tob 12,15.
4 Dan 10,13; 12,1.
5 Lc 1,19.
6 *Libro de Henoc* 20,2-8; cf. 4 Esdr 4,36.
7 Cf. Is 27,13; Jl 2,1; Mt 24,31; 1 Cor 15,52.
8 Ap 6,9.
9 Cf. Ap 11,19; 14,17; 15,5-8; 16,17.
10 Cf. Tob 12,12-15.
11 Cf. Ap 5,8.

a la tradición bíblica y judía, que presenta frecuentemente a los ángeles como intercesores de los hombres, especialmente en los últimos libros del Antiguo Testamento [12]. El ángel que había visto San Juan coloca los perfumes o el incienso sobre las brasas del altar. Y entonces se vio una columna de *humo* que *subía*, juntamente *con las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia de Dios* (v.4). Las oraciones, simbolizadas por los perfumes [13], piden justicia contra los perseguidores. Y, en efecto, Dios escucha las oraciones de los santos, pues pronto vamos a contemplar su realización. Dios va a intervenir en favor de su Iglesia.

El ángel, cumplida su ofrenda, vuelve al altar de los holocaustos y llena la paleta de brasas, que arroja sobre la tierra (v.5). Este acto viene a ser como un presagio de los castigos que Dios va a enviar sobre el Imperio romano y sobre todas las naciones paganas. Una escena parecida la encontramos en Ezequiel 10,2: un ángel coge fuego del carro de los querubines y lo arroja sobre la ciudad de Jerusalén, para significar la destrucción de la ciudad por parte de los babilonios. En la visión del Apocalipsis, el fuego santo, al caer sobre la tierra contaminada con las iniquidades de los hombres, viene a revelar el estado de maldad que reina en ella. La caída de las brasas produce un efecto parecido al de la explosión de una bomba: se produce un trastorno cósmico, con *truenos, voces, relámpagos* y *temblores* de tierra. Estos son los signos de la venganza inminente de Dios. La justicia simbolizada por este fuego va a abatirse sobre el mundo culpable. Ha llegado la hora de la manifestación de la justicia divina. Por eso *los ángeles se disponen a tocarlas* (v.6) para que el castigo divino descargue sobre el mundo. Las oraciones de los santos son las que atraen sobre la tierra la cólera divina, que vendrá templada con la misericordia.

Suenan las cuatro primeras trompetas, produciendo diversas calamidades. 8,7-12

7 Tocó el primero la trompeta, y hubo granizo y fuego mezclado con sangre, que fue arrojado sobre la tierra; y quedó abrasada la tercera parte de las tierra, y quedó abrasada la tercera parte de los árboles, y toda hierba verde quedó abrasada. 8 El segundo ángel tocó la trompeta, y fue arrojada en el mar como una gran montaña ardiendo en llamas, y convirtióse en sangre la tercera parte del mar, 9 y murió la tercera parte de las criaturas que hay en el mar de las que tienen vida, y la tercera parte de las naves fue destruida. 10 Tocó las trompeta el tercer ángel, y cayó del cielo un astro grande, ardiendo como una tea, y cayó en la tercera parte de los ríos y en las fuentes de las aguas. 11 El nombre de ese astro es Ajenjo. Convirtióse en ajenjo la tercera parte de las aguas, y muchos de los hombres murieron por las aguas, que se habían vuelto amargas. 12 Tocó el cuarto ángel

12 Zac 1,12; Tob 12,12-15; cf. *Libro de Henoc* 9,3-11; 15,2-16,2; *Test. de Leví* 3,5-8; *Test. de Judá* 24,2; *Baruc griego* 12,3-13,5.
13 Cf. Ap 5,8. En el salmo 141,2 se compara ya la oración al humo del incienso: «Séate mi oración como incienso ante ti».

la trompeta, y fue herida la tercera parte del sol, y la tercera parte de la luna, y la tercera parte de las estrellas, de suerte que se oscureció la tercera parte de las mismas, y el día perdió una tercera parte de su brillo, y asimismo la noche.

Del mismo modo que la apertura de los cuatro primeros sellos constituía una especie de grupo, así también aquí las cuatro trompetas forman un primer grupo. La razón de esto está en que se reparten, como los siete sellos, las siete cartas, las siete copas, en dos series de cuatro y de tres miembros respectivamente. Las calamidades que desencadena el toque de las diversas trompetas se abaten sobre *un tercio* de la naturaleza inanimada: la tierra, el mar, las aguas dulces y los cielos. Los hombres no son atacados directamente; pero indirectamente tendrán que sufrir los efectos consiguientes a la acción de los azotes divinos. Las calamidades desencadenadas por los cuatro jinetes herían a un cuarto de la humanidad. Aquí el castigo es mayor, pues abarca a un tercio. La cólera divina alcanzará su mayor extensión en el septenario de las copas [14].

La descripción de los azotes que se producen al toque de las diversas trompetas está tomada en buena parte de las plagas de Egipto, que en la tradición judía representaban los castigos típicos de Dios contra los idólatras [15]. Las siete calamidades del Apocalipsis provocadas por las trompetas siguen muy de cerca, incluso en la parte literaria, la narración de las plagas del tiempo de Moisés [16]. Es evidente que no han de tomarse al pie de la letra, ni aun en sentido alegórico, tratando de dar un sentido determinado a cada detalle. Se deben interpretar más bien en sentido parabólico, viendo en cada calamidad—tomada en conjunto—la acción de la justicia divina, que castiga a los hombres obrando sobre la naturaleza, que Dios había creado para su provecho [17].

El toque de trompetas se emplea con relativa frecuencia en la Biblia para anunciar acontecimientos de importancia decisiva. En el profeta Joel, las trompetas anuncian el *día de Yahvé* [18]. Jesucristo, en el discurso escatológico [19], afirma que los ángeles llamarán a juicio a los hombres al toque de las trompetas. Y San Pablo dice que «al son de la trompeta resucitarán los muertos» y el Señor descenderá del cielo [20]. También la literatura rabínica de tendencia apocalíptica se sirve de la imagen de los ángeles tocando las trompetas para convocar a juicio [21].

Según el libro cuarto de *Esdras* [22], la destrucción del mundo habría de durar siete días, tantos como había durado su creación. No tendría nada de extraño que el septenario de las trompetas se

[14] Cf. Ap 15-16.
[15] Cf. Ez 38,22; Sab 11,16;16,16-19; 17,1-20.
[16] Esto ya fue advertido por San Ireneo *(Adv. haer.* 4,30,4).
[17] Cf. Gén 1,28ss.
[18] Jl 2,1-3.15.
[19] Mt 24,31.
[20] 1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52.
[21] *Libro 4 Esdras* 6,23; *Salmos de Salomón* 11,1; *Oráculos sibil.* 8,239.
[22] 4 Esdr 7,30.

inspirase en esta concepción. Sin embargo, interpretando este septenario dentro del cuadro general del Apocalipsis de San Juan, es más probable que aquí el número siete tenga sentido de plenitud, como ya hemos visto que tenía en otros septenarios [23].

El toque de la primera trompeta parece desencadenar grandes tempestades, que provocan enormes pérdidas y calamidades agrícolas (v.7), parecidas a aquellas que nos refiere Tácito [24], acaecidas en los años 63, 68 y 69 d. C. *Granizo y fuego mezclado con sangre* destruyeron la *tercera parte de la tierra* y toda la vegetación que en ella había. En Ap 7,3, el ángel que tenía el sello de Dios vivo pide a los otros cuatro ángeles que no hagan daño a la tierra ni a los árboles hasta haber sellado a todos los siervos de Dios en sus frentes. Ahora parece que la señalización de los elegidos ya ha terminado, y ha llegado el momento de castigar al hombre, destruyendo la vegetación. La séptima plaga de Egipto, en la que se dice que «Yavé llovió granizo sobre la tierra de Egipto y, mezclado con el granizo, cayó fuego» [25], y los prodigios escatológicos anunciados por Joel [26], han suministrado los elementos literarios de este primer azote.

La segunda trompeta trae consigo un azote sobre el mar del todo singular. Una *montaña ardiendo es arrojada al mar*, y *convierte en sangre la tercera parte* de él, y destruye cuantos *animales* hay en sus aguas y hasta las *naves* que por ellas navegan (v.8-9). El hecho de convertirse el agua en sangre recuerda la primera plaga de Egipto, en la cual el Nilo se convirtió en sangre y murieron todos los peces que en ellas había [27]. En la gran montaña arrojada al mar ardiendo en llamas, algunos autores ven una alusión a alguna erupción volcánica. Pudiera ser una referencia a la gran erupción del Vesubio (año 79 d. C.), en la que fueron sepultadas por la lava las ciudades de Pompeya y Herculano [28]. El recuerdo de esta catástrofe verdaderamente apocalíptica debía de perdurar todavía a fines del siglo I, cuando San Juan redactaba su libro. Y este recuerdo pudo sugerirle elementos para la descripción del segundo azote.

Al sonar la tercera trompeta *cayó del cielo un astro grande, ardiendo como una tea*, sobre la *tercera parte de los ríos* y de las *fuentes de agua* (v.10). Este astro, llamado *Ajenjo*, inficionó las aguas, causando la muerte de muchos hombres con su amargura (v.11). Sin duda que este azote se refiere a alguna epidemia causada por las aguas emponzoñadas. En Ap 8,8-9 se hablaba de la contaminación de las aguas saladas del mar; ahora toca la vez a las aguas dulces de los ríos y de las fuentes. El astro envuelto en llamas que cae del cielo pudiera ser un ángel, por analogía con Ap 9,1. Pero también podría ser un bólido, que en los ambientes populares habría sido considerado como

[23] Cf. M. García Cordero, o.c. p.97.
[24] *Annales* 15,47.
[25] Ex 9,24.
[26] Jl 3,3.
[27] Ex 7,20-21; cf. Sof 1,3.
[28] Cf. T. W. Crafer, *The Revelation of St. John the Divine*, en *A New Commentary on Holy Scripture* (Londres 1929) p.692; P. Touilleux, o.c. p.54; A. Gelin, o.c. p.619.

el causante de la epidemia. Uno de los *Oráculos sibilinos* (5,158-161) también anuncia la caída de un astro que secará el mar profundo y consumirá a Babilonia (Roma) y a Italia [29]. En el libro cuarto de Esdras (5,9) se habla de las aguas dulces convertidas en amargas, que es considerado como un signo precursor de la proximidad del fin del mundo. El *ajenjo (Artemisia absinthium)* era una planta muy conocida en la antigüedad por su sabor, el más amargo de todos. En el Antiguo Testamento, el ajenjo es símbolo de la injusticia, de la idolatría y de los castigos divinos [30]. Las aguas emponzoñadas con el ajenjo del Apocalipsis mataron a *muchos hombres*. No se especifica que fuera una tercera parte, como en las trompetas anteriores, sino que se habla de una manera general e indeterminada. Se pueden percibir en esta tercera trompeta reminiscencias de la primera plaga de Egipto [31].

La cuarta trompeta trae consigo el *oscurecimiento* de la *tercera parte del sol, de la luna* y *de las estrellas* (v.12). También Dios creó los astros para servicio del hombre, a fin de que le sirvieran con su luz. Por eso su oscurecimiento es una señal de mal augurio para los hombres. Se debe de tratar de eclipses parciales, que eran de mal presagio para los antiguos. En las descripciones apocalípticas de la Sagrada Escritura y de la literatura judía posterior nunca faltan estos fenómenos celestes [32]. Con ellos se quiere indicar que los astros, criaturas de Dios, también tomarán parte en los castigos divinos contra la humanidad. El azote desencadenado por esta cuarta trompeta depende evidentemente de la novena plaga de Egipto, en la que las tinieblas cubrieron durante tres días la tierra [33]. En el libro de la Sabiduría, el autor sagrado se complace en ponderar la grandeza de esta plaga [34].

De esta manera, la tierra, el mar, las aguas dulces y los astros han sido heridos sucesivamente en un tercio. Esto muestra que la descripción del vidente de Patmos es una cosa convencional y artificial, para significar los castigos que habían de venir sobre el mundo. Del mundo material sólo quedan el *aire*, que será herido al sonar la séptima trompeta, y el *Abismo*, o sea el hades, del cual se hablará al tratar de la quinta trompeta.

29 Cf. Strack-Billerbeck, o.c. III p.808; A. Gelin, o.c. p.620.
30 Cf. Am 5,7; Jer 9,15; Dt 29,17.
31 Cf. Ex 7,19-25.
32 Cf. Am 8,9; Jl 3,15; Mt 24,29; Mc 13,24; 4 Esdr 5,4.
33 Ex 10,21-29.
34 Sab 17,1ss.

Un águila anuncia tres calamidades que se abatirán sobre la humanidad. 8,13

13 Vi y oí un águila, que volaba por medio del cielo, diciendo con poderosa voz: ¡Ay, ay, ay de los moradores de la tierra por los restantes toques de trompeta de los tres ángeles que todavía han de tocar!

Los castigos desencadenados por las cuatro primeras trompetas han alcanzado directamente sólo a la tierra y a los astros. Los hombres han sido alcanzados hasta aquí sólo indirectamente. Las otras tres trompetas que quedan traerán consigo una creciente intensidad de los azotes, que alcanzarán a los hombres directamente, y sus efectos serán mucho más graves. Esto nos lo muestra el profeta con la breve introducción de Ap 8,13. Un *águila* aparece en lo alto del cielo para que se oiga bien de todas partes lo que va a decir. Con poderosa voz amenaza a los moradores de la tierra con las tres trompetas que todavía no han sonado. El águila profiere tres *ayes* contra los habitantes de la tierra [35], es decir, contra los paganos. Los tres *ayes* corresponden a las tres calamidades que provocarán las tres últimas trompetas. El *ay (vae)* amenazador, empleado con tanta frecuencia en la literatura bíblica [36] y extrabíblica [37], es exactamente lo opuesto de *bienaventurados (beati)*, y presupone el anuncio o el deseo de que venga algún castigo.

El P. E. B. Allo nota, a propósito del segundo *ay*, que también los cristianos serían alcanzados por la calamidad. Pero San Juan hablaría como si no hiriera a los cristianos, porque supone que ellos se aprovecharían de esta ocasión para purificarse [38]. En este sentido, los azotes serían presentados como pruebas providenciales, que prácticamente sólo harían daño a los paganos. Para los cristianos serían un medio de perfeccionamiento.

La imagen del águila no es nueva en la Sagrada Escritura, pues la emplea Jeremías para significar la rapidez con que vendrá el castigo sobre Moab y Edom [39]. Pero los pasajes de Jeremías no tienen la solemne belleza del águila de San Juan, amenazando desde lo alto del cielo a la tierra con los azotes que traerán las trompetas que faltan. Las escenas de las tres trompetas restantes están separadas de las precedentes, siguiendo la ley de la ruptura de los septenarios después del cuarto (= 4 + 3). De las tres calamidades que aún quedan, la quinta se termina en Ap 9,12; la sexta en Ap 11,13, y la séptima abarcará todo el fin del Apocalipsis, a cuyo final parece servir como de introducción (Ap 11,15-19). De aquí podemos deducir que este septenario es de estructura semejante a la del precedente, es decir, al de los siete sellos.

35 Cf. Ap 9,4.20; 11,10.
36 Cf. Núm 21,29; 1 Re 13,30; Am 5,16; Mt 11,21; 23,13ss; 24,19; 26,24; Mc 13,17; Lc 17,1.
37 Cf. A. Díez Macho, *Estudio de la «hazard» en la «Poética hebraica» de Mosén Ibn Ezra y en el texto masorético:* Sefarad 7 (1947) 21.
38 E. B. Allo, o.c. p.136.
39 Jer 48,40; 49,16.

CAPITULO 9

Este capítulo narra lo que sucedió después de tocar la quinta trompeta y lo que tuvo lugar después de la sexta. Los castigos que estas dos trompetas desencadenan son más fuertes y severos que los que hemos visto anteriormente. Pero todavía los superará el azote que traerá consigo la trompeta séptima. La descripción de estas calamidades contiene más abundancia de pormenores que las hasta ahora vistas. El fin que se propone Dios al enviar estas plagas es el de convertir a los paganos e impíos para que no continúen persiguiendo a su Iglesia [1].

Quinta trompeta: Primera calamidad: invasión de insectos infernales. 9,1-12

**1 El quinto ángel sonó la trompeta, y vi una estrella que caía
del cielo sobre la tierra y le fue dada la llave del pozo del abismo;
2 y abrió el pozo del abismo, y subió del pozo humo, como el
humo de un gran horno, y se oscureció el sol y el aire a causa
del humo del pozo. 3 Del humo salieron langostas sobre la
tierra y les fue dado poder, como el poder que tienen los escorpiones de la tierra. 4 Les fue dicho que no dañasen la hierba de la
tierra, ni ninguna verdura, ni ningún árbol, sino sólo a los hombres que no tienen el sello de Dios sobre sus frentes. 5 Se dio
orden de que no los matasen, sino que fuesen atormentados
durante cinco meses; y su tormento era como el tormento del
escorpión cuando hiere al hombre. 6 Los hombres buscarán en
aquellos días la muerte y no la hallarán, y desearán morir y la
muerte huirá de ellos. 7 Las langostas eran semejantes a caballos
preparados para la guerra, y tenían sobre sus cabezas como coronas semejantes al oro, y sus rostros eran como rostros de hombre; 8 y tenían cabellos como cabellos de mujer y sus dientes eran
como de león; 9 y tenían corazas como corazas de hierro, y el
ruido de sus alas era como el ruido de muchos caballos que
corren a la guerra. 10 Tenían colas semejantes a los escorpiones,
y aguijones, y en sus colas residía su poder de dañar a los hombres por cinco meses. 11 Por rey tienen sobre sí al ángel del
abismo, cuyo nombre es en hebreo Abaddon, y en griego tiene
por nombre Apolyon. 12 El primer ¡ay! pasó; he aquí que
vienen aún otros dos ¡ayes! después de esto.**

San Juan nos ofrece en esta quinta trompeta la descripción de una terrible invasión de demonios, salidos del abismo, bajo la forma de langostas infernales. Estas atormentan a los hombres que no están marcados con el sello divino; pero sin matarlos. En Palestina es conocida la plaga de langostas, que procede de la orilla oriental del mar Muerto y a veces invade las tierras de la parte occidental, dejándolas desoladas [2]. Estos insectos son tan voraces que no dejan nada verde. A veces son tan numerosos que forman nubes de varios kilómetros, que llegan a oscurecer el sol. Cuando vuelan en grandes bandadas producen con sus alas un ruido intenso.

[1] Cf. S. BARTINA, o.c. p.680.
[2] Existen tres clases de langosta: *Pachytylus migratorius, Schistocerca peregrina* y *Stauronotus maroccanus*. Suelen darse principalmente en Egipto, Arabia, Palestina y en Africa, desde donde a veces se desplazan a las islas Canarias, al sur de España, Sicilia, etc.

En el Exodo 10,12-19 se habla también de una plaga de langostas que Dios mandó sobre Egipto. Pero es especialmente el profeta Joel quien nos dejó una descripción maravillosa de la invasión de la langosta [3]. La descripción del Apocalipsis se inspira indudablemente en la octava plaga de Egipto [4], pero sobre todo en la narración de Joel. Las langostas de que nos habla el vidente de Patmos deben de responder a alguna representación híbrida, bastante frecuentes en el Oriente antiguo (cf. v.7-10). Baste recordar los querubes de Ezequiel, en cuya representación entran cabeza y tronco de hombre, cuerpo de toro con patas de león y alas de águila [5]. Tal vez la imagen de los centauros griegos no está ausente de la mente de Juan.

El ejército de langostas sube del abismo, del océano primitivo, que aquí es considerado como la morada de los demonios. La tierra está comunicada con este abismo por medio de un pozo muy profundo, que de ordinario está cerrado, y cuya llave la tiene el mismo Dios, con el fin de limitar la acción diabólica sobre el mundo. San Juan ve *una estrella caer del cielo sobre la tierra,* a la cual fue dada la *llave del pozo del abismo* (v.1). Esta estrella representa un ángel [6], pues, según la literatura apocalíptica, los ángeles eran los que dirigían las estrellas y se consideraban como una personificación de las mismas [7]. Esta estrella caída no representa un ángel caído [8], sino un ángel mandado por Dios para desencadenar otro castigo contra los malvados. Probablemente el autor sagrado se refiera al ángel que guardaba el abismo. Y no sería nada de extraño que aludiese a *Uriel*, que, según el *Libro de Henoc* 20,2, tenía autoridad sobre el mundo y el Tártaro. El abismo (hebreo: *tehom)*, que en el Antiguo Testamento era el océano sobre el cual estaba fundamentada la tierra, se convierte en la literatura apocalíptica en una prisión subterránea [9]. En ella había un fuego que atormentaba a los ángeles caídos y a los demonios [10], y que había de ser el lugar de tormento de todos los pecadores [11]. Para el autor del Apocalipsis, el lugar de castigo escatológico es el estanque de fuego [12]. El abismo es considerado como el lugar en donde Satanás y los ángeles caídos son temporalmente encadenados y castigados [13]. Este abismo es también una región tenebrosa de la que procedían las pestes y los monstruos [14].

A la *estrella que caía del cielo le fue dada la llave* del pozo del *abismo*. Cristo mismo fue quien le dio la llave, pues, según Ap 1,18, Jesucristo es el que tiene las «llaves de la muerte y del infierno».

[3] Jl 1-2.
[4] Ex 10,1-20; cf. Sab 16,9.
[5] Ez 1,5-11.
[6] Cf. Ap 20,1-3.
[7] *Libro de Henoc* 86,1-4. Cf. J. BONSIRVEN, *Judaïsme palest.* I p.231-232.242.
[8] En la literatura bíblica, sin embargo, se representa al demonio como cayendo del cielo. El mismo Jesucristo nos dice en Lc 10,18: «Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo». Y el texto de Is 14,12 también ha sido aplicado a Satanás.
[9] Cf. Is 24,21-22.
[10] *Libro de Henoc* 21,7-10.
[11] *Libro de Henoc* 54,1-6.
[12] Ap 19,20; 20,9.14s; 21,8.
[13] Ap 20,3.
[14] *Libro de Henoc* 19,1s; 21,7ss; 90,24-27.

El poder y la providencia de Dios se extienden a toda la creación, y también controlan los abismos y los poderes del mal. San Juan tiene especial cuidado en el Apocalipsis de dar realce a la absoluta omnipotencia de Dios y de Jesucristo sobre todas las cosas. La *estrella*, o sea el *ángel* que recibió la llave, *abrió el pozo del abismo* (v.2) para soltar la quinta calamidad. En el momento mismo de abrir la puerta del pozo que comunica con el abismo, sale una densa *humareda*, semejante al humo de un gran horno. La inmensa humareda *oscureció el sol y el aire*. Y de en medio *del humo* comenzaron a *salir langostas* que se posaban *sobre la tierra* (v.3). En realidad, estos seres, más bien que langostas, son monstruos apocalípticos compuestos de varios elementos. Pues en los v.7-8 nos dirá el autor sagrado que las langostas eran semejantes a *caballos* preparados para la guerra, que tenían *rostros de hombre*, *cabellos de mujer*, *dientes de león* y *cola de escorpión*. Esta descripción de la terrible langosta se inspira indudablemente en pasajes bíblicos, y posiblemente también en tradiciones y en representaciones extrabíblicas. San Juan, apoyándose en la plaga de langostas de Egipto [15], en la maravillosa descripción que hace Joel de una invasión de langostas [16], en los elementos que le suministraba Ezequiel acerca de animales mitológicos [17], y en lo que él mismo podía conocer por la literatura y el arte griego-orientales, ha logrado combinar con gran habilidad estos diversos antecedentes literarios, dándonos la imagen de un animal verdaderamente dañino. Los diversos elementos constitutivos de estas langostas infernales sirven para simbolizar el gran poder que tenían para hacer daño. Poseían la rapidez del caballo, la sagacidad del hombre, el atractivo de la mujer, la fuerza del león, la voracidad de la langosta y el veneno del escorpión. Difícilmente el autor sagrado podría imaginar otro ser más dañino y aterrador que el que aquí nos presenta [18].

A estos animales tan maléficos se les prohíbe dañar los cultivos del hombre, como *la hierba de la tierra, la verdura, los árboles*. Tan sólo se les permite atormentar a *los hombres que no* están marcados con *el sello de Dios* sobre sus frentes (v.4). Para no incurrir en dificultades y contradicciones hemos de tener presente que estas distintas calamidades no se suceden cronológicamente, ni tampoco dependen unas de otras. Son cuadros convencionales en los que se prescinde de los demás, compuestos para expresar una idea teológica y religiosa. Por eso no nos hemos de extrañar que en el azote provocado por la primera trompeta [19] se diga que «toda hierba verde quedó abrasada», mientras que aquí se supone que esa hierba verde todavía existía. Lo que pretende el autor sagrado con esto es poner de relieve que *sólo los hombres* no sellados serán los que sufrirán el castigo divino.

Se ordena a las langostas infernales *no matar* a los hombres, sino *atormentarlos durante cinco meses* (v.5). Y el tormento que se les

[15] Ex 10,12-19.
[16] Jl 1,6-12.
[17] Ez 1,5-11. Es muy posible que haya influencia también de Sab 16,9.
[18] Cf. M. García-Cordero, o.c. p.104-105. Es muy posible que las largas cabelleras, al estilo de los bárbaros, simbolicen su crueldad. Cf. Suetonio, *Vespasianus* 24,4; J. Michl, *Zu Apocalypse 9,8:* Bi 23 (1942) 192-193.
[19] Ap 8,7.

infligía era como el de la picadura de un escorpión, que, si bien es dolorosísima, raramente es mortal [20]. La picadura de los escorpiones es temible a causa del dolor intolerable que produce. El tiempo en que se les permite atormentar a los hombres no marcados con el sello de Dios es de *cinco meses*. Es precisamente la duración de la vida de una langosta, o sea un verano entero. Aquí cinco meses es un período de tiempo inferior a medio año, con el cual se quiere indicar un espacio de tiempo relativamente corto. El tormento causado por las picaduras de estas langostas-escorpiones es tan doloroso que las víctimas desearán y *buscarán la muerte*, pero *no la hallarán* porque la *muerte huirá de ellos* (v.6). El autor sagrado nos presenta la muerte personificada, que huye de los hombres heridos por los escorpiones para hacerlos sufrir más, y así obligarlos a entrar dentro de sí, a reconocer sus pecados y a convertirse.

La visión de las langostas es muy posible que aluda a algún hecho histórico, como, por ejemplo, a una invasión de los partos. Sin embargo, una interpretación casi tradicional, aceptada por muchos comentaristas ya desde los tiempos de Andrés de Cesárea, prefiere ver en las langostas un símbolo de los tormentos espirituales provocados por los demonios en las conciencias de los hombres. Los malos espíritus atacarían a éstos con turbaciones de espíritu y remordimientos de conciencia tan fuertes que les harían desear la muerte y llamarla a gritos, aunque en vano. Como en las cuatro primeras trompetas, tampoco aquí se puede alegorizar, sino aplicar la ley de la parábola, que mira al conjunto de la descripción para ver expresada en ella una idea.

El ejército de langostas infernales avanzaba de una manera arrolladora e implacable, pues eran semejantes a *caballos pertrechados para la guerra*. Con sus *dientes de león* deshacían todo cuanto encontraban a su paso, y con el veneno de sus *colas* paralizaban a todos los vivientes. Las monstruosas langostas, por su parte, estaban eficazmente defendidas con *corazas de acero*, que las hacían invulnerables. Sin embargo, este ejército aguerrido recibe la orden de no dañar a los vegetales, como hemos visto ya en el v.4. Sólo podrán causar *daño a los hombres por cinco meses* (v.7-10). Los vegetales librados del azote de la langosta tal vez simbolicen a los fieles cristianos que han de ser preservados de las calamidades. El rey de esas langostas infernales es *el ángel del abismo*, llamado en hebreo *Abaddon*, y en griego *Apolyon* (v.11). El término hebreo *'abaddon* significa *destrucción*, *perdición*, y suele ser empleado en la Biblia como paralelo de *seol*, lo cual quiere decir que es sinónimo de *seol* o de región de los muertos [21]. Es, por lo tanto, una personificación de los poderes de la muerte, como el hades en Ap 1,18. El autor sagrado traduce *Abaddon* en griego por *Apolyon*, que también significa *destructor* [22], que tal vez tenga cierta relación con Apolo, que con su arco y sus flechas

[20] Cf. Dt 8,15; Eclo 26,10; Sab 16,9.
[21] Cf. Job 26,6; Prov 15,11; 27,20; 30,15s.
[22] *Apolyon* proviene del verbo griego ἀπόλλυμι, «destruir», «echar a perder».

causaba estragos, como las langostas con el aguijón venenoso semejante al de los escorpiones.

El hagiógrafo se detiene de repente y anuncia que éste es el fin del primero de los *¡ayes!*, con el que amenazaba el águila en Ap 8,13. Pero al mismo tiempo afirma que van a seguir otros dos ¡ayes! (v.12), no menos perniciosos que el primero.

Sexta trompeta: Segunda calamidad: ejército diabólico que extermina a la tercera parte de los hombres. 9,13-21

**13 El sexto ángel sonó la trompeta, y oí una voz que salía de los
cuatro ángulos del altar de oro, que está en la presencia de Dios,
14 que decía al sexto ángel que tenía la trompeta: Suelta los cua-
tro ángeles que están ligados sobre el gran río Eufrates. 15 Fueron
sueltos los cuatro ángeles, que estaban preparados para la hora,
y para el día, y para el mes, y para el año, a fin de que diesen
muerte a la tercera parte de los hombres. 16 El número de los
del ejército de la caballería era de dos miríadas de miríadas;
yo oí su número. 17 Asimismo vi en la visión los caballos y los
que cabalgaban sobre ellos, que tenían corazas color de fuego,
y de jacinto, y de azufre; y las cabezas de los caballos eran como
cabezas de leones, y de su boca salía fuego, y humo, y azufre.
18 Con las tres plagas perecieron la tercera parte de los hombres,
es a saber: por el fuego, y por el humo, y por el azufre que salía
de su boca. 19 El poder de los caballos estaba en su boca y en sus
colas, pues las colas eran semejantes a serpientes, tenían cabezas
y con ellas dañaban.**

**20 El resto de los hombres que no murió de estas plagas no se
arrepintieron de las obras de sus manos, dejando de adorar a los
demonios, a los ídolos de oro y de plata, de bronce y de piedra
y de madera, los cuales ni pueden ver, ni oír, ni andar; 21 ni se
arrepintieron de sus homicidios, ni de sus maleficios, ni de su
fornicación, ni de sus robos.**

Llega el segundo de los ¡ayes! El sexto ángel hace sonar la trompeta, y *de los cuatro cuernos del altar de oro sale una voz* (v.13). Esta voz, que proviene del altar de los perfumes, debe de ser una personificación de las oraciones de los santos allí ofrecidas [23]. Estos piden que continúen los azotes contra el mundo pagano; es decir, que se cumpla la justicia divina contra los impíos [24].

La voz salida de los cuatro cuernos del altar [25] ordena al sexto ángel, de parte de Dios, que *suelte los cuatro ángeles que están ligados sobre el río Eufrates* (v.14). En la literatura bíblica el Eufrates suele ser frecuentemente el punto de partida de las hordas invasoras, que tantas veces habían de devastar la Palestina. Durante siglos fueron los asirios, después los babilonios, más tarde los persas y escitas y en tiempo de San Juan eran los partos. Los cuatro ángeles encadenados a orillas del Eufrates no hay que confundirlos con los de Ap 7,1-3.

23 Cf. Ap 8,3-5.
24 Cf. Ap 6,9-11; 8,3-4.
25 Cf. Ex 37,26; 1 Re 1,50; 2,28.

Parecen ser más bien la personificación de las fuerzas invasoras, que van a sembrar por doquier la devastación y la ruina. Probablemente son los ángeles del castigo mencionados en *Henoc* 53,3, que con sus instrumentos de suplicio van a atormentar a los reyes y poderosos de la tierra. El artículo τούς que emplea el texto griego del Apocalipsis hace suponer que estos cuatro ángeles eran conocidos en la tradición judío-cristiana [26]. Según el *Libro de Henoc* 56,5-8, estos ángeles se pondrán un día al frente de los partos y de los medos, cuya caballería invadirá Palestina para el combate escatológico. San Juan probablemente se sirve de esta tradición transformándola un poco [27]: contempla a esos ángeles poniéndose al frente de la caballería diabólica, lo mismo que Abaddón guiaba a las langostas infernales, y lanzándose contra los impíos. Y, en efecto, los partos, terror del Imperio romano de aquella época, acechaban la oportunidad a orillas del Eufrates para lanzarse sobre el mundo civilizado. Las luchas entre los partos y el Imperio romano eran frecuentes, y la victoria no siempre había sonreído a los romanos. Más de una vez las provincias del Imperio se vieron invadidas por la impetuosa caballería de los partos, terrible por su destreza en el manejo del arco. Solamente bajo Trajano, después que éste conquistó Mesopotamia y estableció la frontera a orillas del Tigris, cesó por un tiempo el temor de los partos. Sin embargo, hay que tener presente que las invasiones de los partos son el símbolo de las catástrofes que amenazan a los grandes imperios paganos perseguidores de la Iglesia de Dios.

Los cuatro ángeles que estaban preparados por Dios para el momento preciso—*para la hora, para el día, para el mes y para el año*—señalado por su justicia, fueron sueltos (v.15). Se sueltan cuatro ángeles, porque sus efectos han de alcanzar a las cuatro partes del mundo. En este azote ya no se trata de atormentar sin matar, sino que este ejército invasor, capitaneado por los cuatro ángeles, hará perecer a *la tercera parte de los hombres*. Sigue el mismo esquema que las cuatro primeras calamidades, desencadenadas por el toque de las trompetas. Pero los castigos son cada vez más terribles. El dar muerte a una tercera parte de los hombres quiere significar el gran estrago y carnicería que llevará a cabo el ejército invasor.

Nada más soltar a los cuatro ángeles aparece la caballería infernal compuesta de 200 millones de caballos y otros tantos de jinetes: *el número de los del ejército... era de dos miríadas de miríadas* (v.16). La masa del ejército es realmente imponente, y designa una potencia irresistible. La cifra que oyó, y que nos transmite el profeta, es semejante a la de los ángeles de la corte celestial, cuyo número era también de *miríadas de miríadas* [28]. San Juan quiere como dar a entender que existen dos ejércitos formidables, el de Dios y el del diablo, que se espían, dispuestos a lanzarse el uno contra el otro. Este paralelismo o contraste que parece aflorar entre los dos

26 En el texto siríaco del 4 Esdras se dice: «Que sean sueltos estos cuatro reyes que están condenados sobre el gran río Eufrates, que aniquilarán una tercera parte de los hombres». Citado por M. García Cordero, o.c. p.107.
27 Cf. A. Gelin, o.c. p.622.
28 Ap 5,11.

ejércitos, indica que el autor sagrado se refiere aquí posiblemente al ejército de ángeles del abismo infernal, o, al menos, considera a los partos como los ministros del infierno.

La descripción que nos da el hagiógrafo de este ejército es tan fantástica y aterrorizadora como la de las langostas-centauros de la quinta trompeta. Los jinetes tenían *corazas color de fuego;* las cabezas de los caballos eran poderosas *como las de los leones.* Sus bocas exhalan un aliento verdaderamente infernal: *fuego, humo y azufre* (v.17). El azufre ardiendo y humeando es un elemento típico de las descripciones demoníacas y del infierno. La imagen de monstruos arrojando por sus bocas fuego y humo era entonces bastante corriente. Incluso se la encuentra entre los clásicos, como Ovidio y Virgilio. Las *colas de los caballos* del ejército infernal *eran como serpientes, tenían cabezas y con ellas dañaban* (v.19). En la mitología oriental era frecuente la representación de seres humanos con cabeza de león o con colas de serpiente [29]. Y en la *Gigantomaquia* de Pérgamo—que San Juan había podido contemplar—, los enemigos de los dioses tienen los miembros inferiores serpentiformes.

La caballería infernal, descrita con caracteres verdaderamente espeluznantes, con sus terroríficas armas: fuego, humo y azufre, muy propias del abismo, causó la muerte de *una tercera parte de los hombres* (v.18). Algo parecido sucedió en las cuatro primeras trompetas, en las que pereció también la tercera parte de los seres que sufrieron su acción. La intención de Dios al permitir que muriesen tantos hombres era producir en los restantes el arrepentimiento. Sin embargo, los resultados de este castigo fueron nulos. Los supervivientes de la catástrofe no se aprovecharon de la lección para convertirse a Dios, antes bien, continuaron ofendiéndole con su culto a los ídolos y con otros muchos crímenes (v.20-21). Las malas obras de estos impíos forman, pues, dos grupos: unas van contra Dios y otras contra el prójimo. Contra Dios, el autor sagrado recuerda principalmente la idolatría, que consiste en adorar a figuras inertes de materias más o menos preciosas que no tienen alma ni vida. De la idolatría proceden todos los demás pecados, incluso los más vergonzosos [30]. También pertenecen al capítulo de la idolatría los *maleficios,* de los cuales nos habla en el v.21. Comprenden las artes mágicas, las brujerías, las encantaciones, etc. En otros lugares del Nuevo Testamento suelen acompañar a la idolatría [31]. Las obras malas cometidas contra el prójimo se resumen en tres apartados: *homicidios, fornicaciones, robos.*

Dios, que ante todo desea la salud de los hombres [32], ordena todos estos azotes al bien de los hombres. Dios bondadoso dirige tanto las obras de su justicia como de su misericordia a la conversión de los pecadores. Pero, en el caso presente, los planes misericordiosos de Dios quedan frustrados por la protervia humana. Lo que decidirá a los pecadores a volverse a Dios será la exaltación de los *dos Testigos* simbólicos, que serán presentados en el capítulo 11.

De los cristianos no se dice nada. Pero, por analogía con el conjunto de este septenario, se puede concluir que debieron de salir purificados de la prueba. La gran tribulación pasada constituyó para ellos una ocasión de purificación espiritual, de la que salieron más fortalecidos en su fe y en su esperanza [33].

[29] H. VINCENT-P. DHORME, *Les chérubins:* RB (1926) 356.
[30] Cf. Rom 1,24-26. San Juan considera también los crímenes y vicios de los paganos como una consecuencia de la idolatría.
[31] Ap 21,8; 22,15; cf. Gál 5,20; 1 Pe 4,15.
[32] 1 Tim 2,4.

CAPITULO 10

Entre la sexta y la séptima trompeta, San Juan intercala los capítulos 10 y 11. En el 10 se habla de la aparición de un ángel con un mensaje de consuelo, el cual manda a Juan comer un librito para que profetice. Este hecho tiene cierto paralelismo con Ap 5,2, en donde un ángel invitaba a abrir el libro de los siete sellos. El capítulo 11 nos refiere la medición de templo y la preparación, llevada a cabo por los *dos Testigos,* del triunfo del reino de Dios. Estos dos capítulos constituyen, por consiguiente, una interrupción en el septenario de las trompetas. Interrupciones semejantes ya las hemos encontrado entre el sexto y el séptimo sello, con el episodio de los 144.000 sellados y de la muchedumbre celeste. Como suele hacer el autor sagrado, después de la terrible catástrofe desencadenada por el ejército infernal, quiere presentar a los cristianos fieles el anuncio de la salud, de la venida del reino de Dios [1]. En realidad, todos los azotes que la Providencia divina permite que se abatan sobre la humanidad, son como el preludio de la consumación final y del triunfo definitivo de Cristo y de su Iglesia.

Inminencia del castigo: un ángel anuncia la llegada del reino de Dios. 10,1-7

1 Vi otro ángel poderoso, que descendía del cielo envuelto en una nube; tenía sobre su cabeza el arco iris, y su rostro era como el sol, y sus pies, como columnas de fuego, 2 y en su mano tenía un librito abierto. Y poniendo su pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra, 3 gritó con poderosa voz, como león que ruge. Cuando gritó, hablaron los siete truenos con sus propias voces. 4 Cuando hubieron hablado los siete truenos, iba yo a escribir; pero oí una voz del cielo que me decía: Sella las cosas que han hablado los siete truenos y no las escribas. 5 El ángel que yo había visto estar sobre el mar y sobre la tierra levantó al cielo su mano derecha 6 y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto en ella hay, el mar y cuanto existe en él, que no habrá más tiempo,

[33] M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.109.
[1] Cf. A. FEUILLET, *Le chapitre X de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique:* Sacra Pagina, Miscellanea Biblica, Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica, vol.2 (Bruxelas-Lovaina 1959) p.414-429.

7 sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando él suene la trompeta, se cumplirá el misterio de Dios, como El lo anunció a sus siervos los profetas.

San Juan está ahora sobre la tierra, desde donde ve a un ángel que *baja del cielo*. El aspecto del ángel era imponente, *poderoso*, y toda su figura majestuosa. Para encubrir un tanto su majestad y gloria viene *envuelto en una nube*, que es el vehículo tradicional empleado por los seres celestes para sus viajes entre el cielo y la tierra [2]. Llevaba *sobre su cabeza el arco iris* (v.1), que, a manera de aureola o de halo glorioso irisado, rodeaba su cabeza. El arco iris indica su gloria espiritual y su procedencia celestial; pero, al mismo tiempo, es signo de que el ángel trae un mensaje de paz y de misericordia [3] para los fieles cristianos perseguidos. El juicio general que va a anunciar y los juicios particulares que mandará profetizar al vidente de Patmos demuestran esto mismo. Los fieles recibirán satisfacción y sus deseos serán cumplidos. El *rostro* del ángel *resplandecía como el sol* y *sus pies eran como columnas de fuego*. Este aspecto resplandeciente y lleno de gloria es una nota característica de las apariciones sobrenaturales de seres en forma humana [4]. Esta imagen del ángel nos recuerda un tanto la visión del ángel de Ap 5,2. Como éste había en cierta manera anunciado y provocado el comienzo de las calamidades sobre el mundo pagano, así el ángel de Ap 10,1 viene a anunciar la consumación próxima de los juicios divinos. La intervención de este ángel poderoso significa la importancia de la misión que trae: la consumación está próxima [5].

El hecho de que el ángel resplandece a semejanza del Hijo del hombre en la aparición inicial de los mensajes a las siete iglesias [6], ha llevado a algunos autores a identificarlo con Jesucristo. Sin embargo, el resplandor es común a los seres sobrenaturales y gloriosos. Además, aquí el ángel actúa como los otros y Dios le da órdenes, lo cual nunca sucede con Jesucristo. ¿Qué ángel es? Pudiera ser *Gabriel*, «fuerza de Dios», al cual convendría a perfección el epíteto de *poderoso* (ἰσχυρός). Trae también un mensaje consolador de tipo mesiánico, como es la llegada del reino de Dios, que será el coronamiento en la historia del Evangelio.

El ángel de aspecto imponente tiene *en su mano un librito abierto* (v.2). Este librito está como en contraste con el libro sellado del capítulo 5, a causa de su pequeñez [7] y por estar abierto. Sus pequeñas proporciones parecen significar que contiene pocos oráculos. Y está *abierto* porque dichos oráculos son relativamente claros o bien porque ya han sido revelados bajo alguna forma en la visión de las siete trompetas. El librito debía de contener los destinos del Imperio romano, considerado en sus relaciones con la Iglesia y

2 Cf. Ex 24,15s; Sal 104,3; Dan 7,13; Mc 9,7; Act 1,9; 1 Tes 4,17; Ap 1,7; 11,12; 14,14.
3 Cf. Gén 9,12-17.
4 Ap 1,15.
5 Cf. Ap 10,6-7.
6 Cf. Ap 1,13ss.
7 El término griego βιβλαρίδιον es el diminutivo de otro diminutivo, βιβλάριον, que a su vez lo es de otro, βιβλίον de βίβλος.

como prototipo de las potencias que han de ser vencidas por Cristo.

Las proporciones colosales del ángel, que tenía *su pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra*, designan su misión universal, la cual abarcará al mundo en su totalidad. Su *poderosa voz* está en consonancia con su superhercúlea estatura. Dio un *grito* [8] inarticulado, parecido al rugido de un león, que se convirtió en un eco inmenso semejante al de *siete truenos* (v.3). El ángel emitió probablemente con su poderosa voz siete mensajes, cuyo eco iba retumbando por todos los ángulos de la tierra [9]. El trueno en la Sagrada Escritura es la voz de Dios [10]. Los siete truenos, eco del poderoso grito del ángel, parecen simbolizar «todo el conjunto de la revelación profética comunicada por Dios a Juan» [11]. Pero si no simbolizan todo el conjunto de la revelación profética, al menos debe de tratarse de cierto número de revelaciones o mensajes dirigidos a los cristianos, porque San Juan, al oír la voz, entiende algo que al punto se dispone a escribir para darlo a conocer a las Iglesias. Pero una voz del cielo se lo impide, ordenándole que no lo escriba, que lo guarde en su corazón hasta que llegue la hora de revelarlo (v.4). *Sellar* las cosas que han dicho los siete truenos es igual que mantenerlas en secreto. Lo cual significa que San Juan había oído muchos secretos acerca de los designios de Dios sobre la humanidad, que no serían puestos por escrito, es decir, no serían revelados. Son estos artificios literarios muy en consonancia con el carácter apocalíptico de nuestro libro. Ya el profeta Daniel se expresaba casi en los mismos términos: «Tú, Daniel, ten en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin» [12]. La razón que se da en Daniel para mantener el secreto es el tiempo lejano en que ha de tener lugar lo anunciado [13].

Ha habido muchos autores que han intentado penetrar en el contenido de los siete truenos. Pero es difícil determinar con certeza cuáles eran los mensajes de los siete truenos. Lo que nos parece más probable y más en conformidad con todo el tenor del Apocalipsis es que lo dicho por los truenos debe de ser el anuncio de nuevas calamidades relacionadas con el mensaje del ángel. Tal vez se prohíba a San Juan revelarlas para no desalentar a los cristianos, ya tan probados.

El mensajero divino, después de haber dado un grito atronador, se dispone a pronunciar un juramento para certificar la absoluta verdad de lo que va a decir. El juramento estaba permitido por la ley judía y tenía gran fuerza obligatoria. También entre los cristianos es lícito, siempre que sea verdadero aquello por lo que se jura

8 San Juan emplea μυκάομαι, «mugir», que no puede aplicarse al león. De todas maneras, el autor sagrado probablemente quiso significar con esto la potencia y majestad del grito del ángel.
9 S. BARTINA, o.c. p.689.
10 El salmo 29,3ss llama al trueno la «voz de Yahvé». Cf. Jn 12,28s. Este símbolo tal vez provenga de la mitología babilónica, en la que Adad, dios de la tempestad, cuando daba su voz, retumbaba en las siete esferas planetarias.
11 E. B. ALLO, o.c. p.139.
12 Dan 12,4.
13 Dan 8,26.

y haya motivo suficiente para jurar. El ángel, en actitud de prestar solemne juramento [14], jura levantando al cielo su mano derecha y teniendo sus pies asentados sobre la tierra y el mar (v.5-6). Con esta actitud, el ángel quiere significar que toca las tres partes del universo porque va a jurar por aquel que creó el cielo, la tierra y el mar [15]. La acción de elevar la mano al cielo, como queriendo poner por testigo a Dios, por quien se jura, es común en la Sagrada Escritura [16]. En esta actitud, el ángel pronuncia la fórmula del juramento. Y para que no haya duda alguna de que es el Dios verdadero al que pone por garante de lo que va a decir, añade que es el que creó el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos existe [17]. ¿Qué es lo que jura? *Que no habrá más tiempo* (v.6). La palabra *tiempo* aquí significa dilación, espera. Por consiguiente, significa que ya no pasará más tiempo, ya no habrá más dilación para el cumplimiento de los juicios divinos que se realizarán al sonido de la séptima trompeta. La apertura de los siete sellos y los toques de las trompetas habían hecho retrasar la venida de la consumación de todas las cosas. Sin embargo, una vez que suene la séptima trompeta, *se cumplirá el misterio de Dios* (v.7). Este misterio de Dios es el establecimiento definitivo del reino de Dios y de su Cristo, que tendrá lugar con la destrucción de las naciones paganas. San Pablo también nos habla del *misterio de Dios* en varias de sus epístolas [18]. Para el Apóstol de los Gentiles, el misterio de Dios era «Jesucristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» [19]. Toda la esperanza de que *se cumpliera el misterio de Dios*, es decir, que llegara el reino de Dios, se fundaba en las promesas divinas anunciadas por Dios por medio de sus profetas, como nos advierte el autor del Apocalipsis. La tardanza hay que entenderla, con muchísima probabilidad, de la espera de los cristianos en el cumplimiento de las promesas divinas [20]. Después que Cristo había subido al cielo esperaban impacientes su plena realización. Incluso sabemos por la 2 Pe 3,3-4 que ciertos cristianos desconfiaban, hacia fines de la edad apostólica, de la realización de las promesas de nuestro Señor. Por eso era necesaria una confirmación solemne de esas promesas. Y de ahí que el ángel jure solemnemente en nombre de Dios que la realización del misterio de Dios se llevará a efecto. Parece que se trata de una realización inmediata. En cuyo caso se trataría de los designios providenciales de Dios sobre su Iglesia, es decir, del triunfo de la Iglesia sobre los poderes paganos. Se trata en definitiva del triunfo del mesianismo, del Evangelio, anunciado por los profetas [21]. Este triunfo, sin embargo, no será definitivo hasta que se realice la plena consumación del reinado de justicia y paz entrevisto por los profetas del Antiguo Testamento y esperado impacientemente por los fieles del Nuevo Testamento. La unión de todos los elegidos entre sí y con Cristo

[14] Cf. Gén 14,22; Dan 12,7.
[15] Ex 20,11; Sal 146,6.
[16] Gén 14,22; Dt 32,40.
[17] Ex 20,11.
[18] Cf. 1 Cor 2,1ss; Ef 1,9-11.21-22.
[19] Col 2,2.
[20] Cf. Lc 19,11; 24,21; Act 1,6.
[21] Cf. Am 3,7; Lc 1,70.

será perfecta cuando suene la trompeta que anunciará el último juicio y la retribución definitiva. La Iglesia militante, después de las luchas y persecuciones sufridas en este mundo, obtendrá de este modo el triunfo último e inalienable. Sólo entonces los cristianos fieles saciarán plenamente sus ansias de salvación y de triunfo.

San Juan trata indudablemente de consolar e infundir ánimo a los cristianos decaídos. La certeza de que las promesas divinas se cumplirán pronto con un gran triunfo de la Iglesia sobre sus enemigos era un pensamiento muy apropiado para consolar y excitar el entusiasmo en los miembros de la Iglesia perseguida.

San Juan come un librito para profetizar de nuevo. 10,8-11

8 La voz que yo había oído del cielo, de nuevo me habló y me dijo: Ve, toma el librito abierto de mano del ángel que está sobre el mar y sobre la tierra. 9 Fuime hacia el ángel, diciendo que me diese el librito. El me respondió: Toma y cómelo, y amargará tu vientre, mas en tu boca será dulce como la miel. 10 Tomé el librito de mano del ángel, y me puse a comerlo, y era en mi boca como miel dulce; pero cuando lo hube comido sentí amargadas mis entrañas. 11 Me dijeron: Es preciso que de nuevo profetices a los pueblos, a las naciones, a las lenguas y a los reyes numerosos.

Otra vez la voz del cielo, la misma que había prohibido escribir la revelación de los siete truenos, habla al vidente de Patmos. Le manda tomar *el librito abierto de mano del ángel que está sobre el mar y sobre la tierra* (v.8). El ángel se lo da y le ordena que lo coma. El librito estaba *abierto*, con lo cual quiere significar que su contenido no era secreto y podía ser comunicado a los cristianos. No era necesario abrirlo ni leerlo públicamente, porque el Cordero ya había abierto el gran libro sellado que contenía todo lo del librito y otras muchas cosas futuras. Conviene que San Juan lo coma, es decir, que se penetre bien de su contenido para anunciarlo y profetizarlo a todos los pueblos y naciones [22]. Dicho contenido es muy probablemente el capítulo 12 y todo lo que sigue del Apocalipsis. La escena de Juan comiendo el librito está tomada indudablemente del profeta Ezequiel, el cual ve en la visión inaugural un rollo escrito por delante y por detrás, que contenía lamentaciones, elegías y ayes [23]. Y a continuación oye una voz del cielo que ordena: «Hijo de hombre, come eso que tienes delante; come ese rollo y habla luego a la casa de Israel. Yo abrí la boca e hízome él comer el rollo, diciendo: Hijo de hombre, llena tu vientre e hinche tus entrañas de este rollo que te presento. Yo lo comí, y me supo a mieles» [24]. La acción de comerse el libro significa apropiarse intelectualmente el contenido de él. A Ezequiel le resultó el rollo dulce como la miel; a San Juan le resultará dulce en la boca, pero amargo en el vientre (v.9-10). El librito le resulta dulce a Juan porque

[22] Cf. Ap 10,11. [23] Ez 2,8-9. [24] Ez 3,1-3.

anuncia el triunfo de la Iglesia y la liberación de los cristianos de la opresión de los poderes paganos. Pero al mismo tiempo lo siente amargo porque también anuncia los sufrimientos temporales de los cristianos y la suerte trágica de los paganos. Su corazón compasivo de padre se siente angustiado al contemplar la ruina de tantos infieles. La misión profética, por otra parte, es una cosa extraordinariamente elevada y dulce; pero a la vez es difícil de cumplir, como vemos por el ejemplo de Jeremías.

Finalmente, se dice a Juan que *tendrá que profetizar de nuevo a los pueblos, a las naciones, a las lenguas y a los reyes numerosos* (v.11). Esto significa que el vidente de Patmos, antes de terminar el Apocalipsis, tendrá que publicar las visiones contenidas en el librito. Estas visiones deben abarcar todo el contenido de los capítulos 12-20, que se refiere al Imperio romano. Los *reyes* de los que nos habla aquí el autor sagrado no pueden ser otros que los del capítulo 17,10-12. Esto indica que la materia del librito corresponde, más o menos, al contenido de la séptima trompeta. El profeta se siente impulsado por una necesidad interior, después que ha comido el libro, a predicar *una vez más*. Esta expresión hay que entenderla por relación a todas las profecías que ya ha pronunciado. Los oráculos que va a pronunciar a continuación serán, en parte, los mismos que ya ha anunciado, pero revestirán otra forma, con alusiones más particulares, y serán contemplados desde un punto de vista diverso. Tenemos aquí un ejemplo claro del procedimiento de composición llamado *recapitulación*, en virtud del cual San Juan en el Apocalipsis no expone una serie continua y cronológica de sucesos futuros, sino que describe los mismos sucesos bajo formas literarias distintas [25].

CAPITULO 11

MISIÓN DE LOS DOS TESTIGOS Y VICTORIA DE LA IGLESIA. 11,1-13

El episodio de los *dos Testigos* es uno de los más misteriosos del Apocalipsis. Sin embargo, si examinamos atentamente nuestro texto, veremos que San Juan ha querido contraponer el resultado de la actividad de los *dos Testigos* a las calamidades del azote precedente. Se trata simplemente de la antítesis periódica que el autor sagrado suele colocar después del sexto momento de los septenarios. El procedimiento es semejante al del sexto sello, en donde el vidente de Patmos oponía la postración de los impíos heridos por grandes calamidades [1] a la seguridad y triunfo de los 144.000 y de la gran multitud que afluía continuamente al cielo [2]. La plaga desencadenada al toque de la sexta trompeta había llevado al colmo

25 Cf. E. B. ALLO, o.c. p.143.
1 Ap 6,12-17.
2 Ap 7,1-17.

de la desesperación a los infieles, porque había hecho desaparecer un tercio de la humanidad. No obstante, esta justicia vengativa no había logrado convertir a los paganos [3]. Aquí, en cambio, San Juan contempla la solicitud providencial de Dios sobre su Iglesia, simbolizada por los dos Testigos. El la protege continuamente y la conduce al triunfo a través de luchas y dolores. Este asombroso espectáculo de la Providencia divina produce sobre los enemigos de la Iglesia un efecto que no habían logrado conseguir las calamidades precedentes: les hace abrir los ojos y dar gloria a Dios [4].

El alcance del oráculo del capítulo 11 no ha de ser restringido hasta ver en él únicamente una predicción de la suerte de Jerusalén y de los judíos. Así lo piensan algunos autores, que creen encontrar aquí un documento judío adaptado por San Juan a su finalidad teológica. Las razones en que se apoyan son diversas. El *templo de Dios* es el de la ciudad de Jerusalén histórica, y no el templo celeste como en el resto del Apocalipsis. Jerusalén es llamada *la gran ciudad*, expresión que en otros lugares del Apocalipsis designa a Roma [5]. También es llamada Jerusalén *la ciudad santa*, que en otras partes se refiere a la Jerusalén celestial [6]. Los *habitantes de la tierra* son los que habitan en Palestina, y no los moradores de todo el mundo, como de ordinario se dice en el Apocalipsis. Es posible que la toma de Jerusalén por los romanos en el año 70 haya proporcionado a San Juan los elementos para componer la escena. Pero ha de ser interpretada en un sentido espiritual y como aludiendo a un hecho universal [7]. El templo de Jerusalén es el símbolo de la Iglesia, que será perseguida por los gentiles, es decir, por el Imperio romano y por todos los demás pueblos paganos. Mas la Iglesia será preservada de todos los males futuros, que, si en algo la pueden tocar, será únicamente en su aspecto exterior.

**1 Fueme dada una caña semejante a una vara, diciendo:
Levántate y mide el templo de Dios y el altar y a los que adoran
en él. 2 El atrio exterior del templo déjalo fuera y no lo midas,
porque ha sido entregado a las naciones, que hollarán la ciudad
santa durante cuarenta y dos meses. 3 Mandaré a mis dos testigos
para que profeticen, durante mil doscientos sesenta días, vestidos
de saco. 4 Estos son los dos olivos y los dos candeleros que están
delante del Señor de la tierra. 5 Si alguno quisiere hacerles daño,
saldrá fuego de su boca, que devorará a sus enemigos. Todo el
que quisiera dañarlos morirá. 6 Ellos tienen poder de cerrar el
cielo para que la lluvia no caiga los días de su ministerio profético
y tienen poder sobre las aguas para tornarlas en sangre, y para
herir la tierra con todo género de plagas cuantas veces quisieren.
7 Cuando hubieren acabado su testimonio, la bestia que sube
del abismo les hará la guerra, y los vencerá y les quitará la vida.
8 Su cuerpo yacerá en la plaza de la gran ciudad, que espiritual-
mente se llama Sodoma y Egipto, donde su Señor fue crucifica-**

3 Ap 9,20-21.
4 Ap 11,13.
5 Ap 16,19; 17,18; 18,10.
6 Ap 21,2.10; 22,19.
7 Así la interpretan Victorino de Pettau y Andrés de Cesárea.

do. [9] **Los pueblos, las tribus, las lenguas y las naciones verán sus cuerpos durante tres días y medio y no permitirán que sus cuerpos sean puestos en el sepulcro.** [10] **Los moradores de la tierra se alegrarán a causa de ellos, y se regocijarán, y mutuamente se mandarán regalos, porque estos dos profetas eran el tormento de los moradores de la tierra.** [11] **Después de tres días y medio, un espíritu de vida que procede de Dios entró en ellos, y los hizo levantarse sobre sus pies, y un temor grande se apoderó de quienes los contemplaban.** [12] **Oí una gran voz del cielo que les decía: Subid acá. Subieron al cielo en una nube, y viéronlos subir sus enemigos.** [13] **En aquella hora se produjo un gran terremoto, y vino al suelo la décima parte de la ciudad, y perecieron en el terremoto hasta siete mil seres humanos, y los restantes quedaron llenos de espanto, y dieron gloria al Dios del cielo.**

San Juan tiene una visión en la cual se le entrega una caña para medir. Y una voz, probablemente la de Cristo, le ordena medir *el templo de Dios, el altar y a los que adoran en él* (v.1). La acción simbólica prescrita al vidente es la misma que encontramos en el profeta Ezequiel [8]. El profeta, que se encontraba en Babilonia, es trasladado en rapto a Jerusalén y ve a un ángel que medía el templo y la ciudad de Jerusalén en orden a su restauración. Isaías también anuncia que Edom será medido para reducirlo a la nada [9]. Por donde se ve que medir puede significar la preservación o la destrucción. En nuestro texto del Apocalipsis se hace la medición en vista de una preservación de la destrucción [10]. Es una acción de significado semejante a la de marcar a los siervos de Dios en sus frentes [11]. Aquí ya no se trata del templo celeste, ni del altar del cielo [12], sino del templo terrestre de Jerusalén, que representa a la Iglesia. San Juan mide simbólicamente a la Iglesia para su preservación. La acción de medir es equivalente al sellado preservativo de los 144.000. La parte del templo que es medida será preservada de la profanación. Las partes que mide Juan son el santuario, el altar de los holocaustos y el atrio en donde éste se hallaba, o sea toda la parte limitada por una barrera de piedra en donde se leía una inscripción, colocada en diversas partes de la barrera: «Que ningún extraño (a la religión judía) entre en el interior de la barrera del cercado que rodea el santuario. El que sea sorprendido incurrirá por su propia culpa en la pena de muerte» [13]. El templo de Jerusalén, edificado por Herodes, tenía cuatro atrios con pórticos: el de los sacerdotes, el de los israelitas, el de las mujeres y el más exterior, que era el de los gentiles. San Juan recibe la orden de dejar sin medir *el atrio exterior* y *la ciudad santa*, es decir, Jerusalén, porque no serán preservados, sino entregados a los gentiles *durante cuarenta y dos meses*, o sea durante tres años y medio (v.2).

[8] Ez 40,3-42,18; cf. Zac 2,5-9.
[9] Is 34,11.
[10] Cf. 2 Sam 8,2.
[11] Ap 7,1-8.
[12] Ap 6,9.
[13] Cf. A. GELIN, o.c. p.625; F. VIGOUROUX, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes* (París 1907) 286.

¿Qué significa este número de *cuarenta y dos meses?* La respuesta la daremos en seguida. Pero antes hemos de observar que esta cifra es barajada constantemente por el autor del Apocalipsis. La ciudad santa será profanada durante cuarenta y dos meses [14]. Los dos Testigos profetizarán por un espacio de tiempo de mil doscientos sesenta días (v.3), o sea durante cuarenta y dos meses. La Mujer del capítulo 12 se refugia en el desierto durante tres años y medio [15], es decir, un tiempo equivalente a cuarenta y dos meses. Esa misma Mujer, que representa a la Iglesia, será protegida por Dios en el desierto por *un tiempo, dos tiempos y medio tiempo* [16], o sea por tres años y medio o cuarenta y dos meses. La Bestia blasfemará contra Dios y los santos cuarenta y dos meses [17]. El libro de Daniel es el que nos da la clave para entender el significado del número cuarenta y dos meses o de tres años y medio, o también de un tiempo, dos tiempos y medio tiempo. El profeta nos habla de la persecución de Antíoco IV Epífanes, el cual desencadenó una terrible persecución contra la religión judía, y profanó el templo de Jerusalén durante *un tiempo, dos tiempos y medio tiempo* [18], es decir, por un período de tres años y medio (desde junio del año 168 hasta diciembre del 165 a. C.). Desde entonces la cifra de tres años y medio se ha convertido en la duración tipo de toda persecución, de toda época de crisis. Por eso, San Lucas [19] y Santiago [20] se han servido de esta expresión tradicional para designar la duración de una sequía que, en realidad, sólo duró tres años [21]. Esto significa que el número de tres años y medio sirve para simbolizar todo período de persecución contra la verdadera religión, durare lo que durare. Tres años y medio es un número imperfecto, pues constituye la mitad de una semana de años, o sea de siete años, que es el número de la perfección en el Apocalipsis. Indica, por consiguiente, que la persecución contra la Iglesia no llegará a destruirla, no alcanzará el objetivo que se proponían sus perseguidores [22].

Es muy posible que San Juan aluda a la profanación del templo de Jerusalén por las tropas romanas de Tito. Los zelotas habían convertido el templo en una fortaleza, en el cual resistieron desde el año 68 hasta el 70. Las legiones romanas lograron desalojarlos primeramente del atrio exterior, pero la resistencia de los zelotas fue terriblemente tenaz y encarnizada en los atrios interiores y en el santuario. Mucho antes, los romanos ya se habían apoderado de la ciudad santa de Jerusalén. Pero hemos de tener en cuenta que San Juan se sirve de estas imágenes de la Jerusalén terrestre para simbolizar la Iglesia y la persecución del Imperio romano contra ella. El templo y los adoradores preservados de la profanación significan la Iglesia, que, como institución eterna [23], será preservada

[14] Ap 11,2.
[15] Ap 12,6.
[16] Ap 12,14.
[17] Ap 13,5.
[18] Dan 7,25; 12,7.
[19] Lc 4,25.
[20] Sant 5,17.
[21] Cf. 1 Re 18,1.
[22] Cf. S. BARTINA, o.c. p.694.
[23] Cf. Mt 16,18. A propósito de la interpretación del c.11, cf. A. FEUILLET, *Essai d'interprétation du chapitre 11 de l'Apocalypse:* NTSt 3 (1957-1958) 183-200.

de los asaltos de los perseguidores. Estos solamente podrán perseguirla y herirla en su estructura y en su aspecto exterior. Esto es lo que parecen significar los atrios hollados por las naciones. Que a su vez parece ser un eco de la profecía de Jesús sobre la destrucción de la ciudad santa de Jerusalén: Esta «será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones» [24].

Durante *mil doscientos sesenta días*, o sea por un lapso de tiempo de tres años y medio, el Señor enviará *dos Testigos* vestidos de saco, encargados de *profetizar* (v.3) y predicar la penitencia. Su actividad apostólica dura tres años y medio, es decir, cuarenta y dos meses, que es el tiempo que dura la profanación del atrio exterior hollado por las naciones. Van *vestidos de saco*, como los profetas del Antiguo Testamento, en señal de austeridad ante un mundo corrompido por el pecado. Su misión será, pues, una protesta continua contra la victoria aparente del mal [25]. Y *profetizan*, es decir, predican, como ya lo habían hecho los profetas antiguos, la penitencia, con el fin de excitar a los pecadores al arrepentimiento.

Se ha discutido mucho, ya desde antiguo, sobre la personalidad de estos *dos Testigos*. Los autores antiguos y medievales han identificado en su mayoría estos dos Testigos con Elías y Henoc. Otra interpretación, propuesta por Tyconius [26] y seguida por Alcázar, Bossuet, Swete, Allo, etc., ve en esos dos Testigos fuerzas colectivas de la Iglesia. Los dos Testigos representan, por consiguiente, a la Iglesia en su misión de dar testimonio. Este testimonio está simbolizado por dos testigos, en parte tal vez por referencia a la ley del Dt 19,15 [27], en parte también por correspondencia con la imagen de Zacarías 4,2-14. El testimonio de la Iglesia, dado por sus mártires y confesores, por la palabra y la vida de todos aquellos en los cuales vive y habla Cristo, constituye una profecía continua, que dura a través de los 1.260 días del triunfo del paganismo [28]. Los dos Testigos apocalípticos representarían, por lo tanto, a todos aquellos que, en las persecuciones desencadenadas en tiempo de San Juan, darían testimonio de Jesucristo y de su Evangelio. Designarían la actividad apostólica y profética de la Iglesia durante la persecución. Para otros autores, en cambio, los dos Testigos de Dios representan a Moisés y Elías. Moisés, el profeta legislador, y Elías, el profeta debelador de la idolatría. Pero estos personajes estarían aquí como símbolos, el uno de la Ley y el otro de los Profetas. Serían los mismos que aparecieron en la transfiguración hablando con el Señor [29]. La historia nos da bien a conocer cuál fue la vida de estos testigos, y cuán dura la lucha que tuvieron que sostener por la causa de Dios [30]. Sin duda que el autor sagrado presenta

[24] Lc 21,24.
[25] E. B. ALLO, o.c. p.149.
[26] Tyconius dice que los *dos Testigos* es «ecclesia duobus testamentis praedicans et prophetans».
[27] Cf. Jn 8,17.
[28] H. B. SWETE, *The Apocalypse of the St. John* (Londres 1909), en h.l.; E. B. ALLO, o.c. p.157-161.
[29] Mt 17,3ss.
[30] Cf. 2 Crón 36,13ss; Mt 23,29ss.

los dos Testigos con los rasgos de Moisés y Elías, como se ve por los v.5-6. Pero esto es tan sólo un artificio literario, que no impide que esos dos Testigos descritos con los rasgos de Moisés y Elías designen a la Iglesia en su misión de dar testimonio. Esta nos parece ser la hipótesis que tiene mayor probabilidad, por estar en perfecta armonía con la temática del Apocalipsis. Mariana y algunos otros autores ven en esos dos Testigos a San Pedro y a San Pablo [31].

Los dos Testigos, que encarnan la acción de la Iglesia en medio del mundo pagano, son descritos bajo la imagen de *dos olivos* y *dos candeleros, que están delante del Señor* (v.4). Esta imagen ha sido tomada de Zacarías 4,11-14, en donde el profeta ve dos olivos que están al lado de un candelero y le suministran aceite. El candelero simboliza el templo de Jerusalén en construcción. Y los dos olivos son el sumo sacerdote Josué y el gobernador civil Zorobabel, que trabajaban unidos en la reconstrucción del templo y del pueblo de Dios. San Juan se sirve de esta visión de Zacarías para expresar realidades cristianas. Los *dos olivos* y los *dos candeleros* del Apocalipsis representan los intereses espirituales de la Iglesia. El Señor los ha armado de su poder para que puedan defenderse de sus enemigos y neutralizar los portentos del anticristo. *Si alguien quisiera dañarlos, saldrá fuego de su boca, que consumirá a sus enemigos* (v.5), como hizo Elías con los enviados del rey Ocozías [32]. También Moisés hizo que se abriera la tierra para que se tragara a Coré, Datán y Abirón, y consiguió que bajara fuego del cielo para abrasar a los doscientos cincuenta hombres que habían ofrecido el incienso [33]. En la literatura apocalíptica judía se presenta asimismo al Mesías lanzando fuego de su boca contra sus enemigos [34]. Fuego hay que tomarlo aquí en sentido simbólico, como lo exige el contexto: significa el efecto producido por la predicación de la Iglesia. En el Antiguo Testamento se compara a veces la predicación ardiente de ciertos profetas con el fuego. «Porque habéis dicho todo esto—exclama Jeremías—mis palabras serán en vuestra boca fuego, y este pueblo cual montón de leña. Y los abrasará» [35]. Y el libro del Eclesiástico, refiriéndose precisamente al profeta Elías, escribe: «Como un fuego se levantó Elías; su palabra era ardiente como antorcha» [36]. La comparación se asemeja bastante a la de los dos Testigos, considerados por el autor del Apocalipsis como *dos candeleros* que con su palabra de fuego han de encender e iluminar al mundo [37].

El autor sagrado sigue aplicando a los dos Testigos datos tomados de Moisés y Elías. Como éste, *tendrán poder* para *suspender la lluvia* (v.6) y para hacerla caer [38]. Aún más, tienen poder para con-

[31] Cf. S. BARTINA, o.c. p.699; J. MUNCK, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse* (Copenhague 1950) 126; D. HAUGG, *Die zwei Zeugen (Ap 11,2)* (Münster 1936); O. J. R. A. SCHWARZ, *Die zwei Zeugen: Kirche und Israel (Ap 11,3)*: Una Sancta, Hefte 15 (1960) 145-153.
[32] 2 Re 1,10-12.
[33] Núm 16,25-35.
[34] Cf. *Libro 4 Esdras* 13,10-11; *Ascensión de Isaías* 4,18.
[35] Jer 5,14.
[36] Eclo 48,1.
[37] Mt 5,14-16.
[38] 1 Re 17,1-2; 18,41-46; Eclo 48,3; Lc 4,25; Sant 5,17.

vertir el agua en sangre, como Moisés en Egipto, cuando hizo desencadenarse la primera plaga [39], y para hacer venir sobre la tierra todas las plagas con que Moisés castigó al faraón hasta obtener la libertad de Israel. La acción bienhechora de los dos Testigos, lo mismo que la de Moisés y Elías, está ordenada al provecho del pueblo de Dios, del verdadero Israel. Ellos buscan con su predicación la manera más apropiada para defender a la Iglesia contra sus enemigos, que querían destruirla.

Los dos Testigos serán defendidos y protegidos por Dios hasta que logren llevar a feliz término su ministerio. Al fin, Dios permitirá que surja *una Bestia del abismo*, es decir, una potencia extranjera antirreligiosa, que los perseguirá, los vencerá y les quitará la vida (v.7). Sin embargo, su victoria será momentánea [40], porque Dios les hará revivir y reinarán con El para siempre [41]. La Bestia que aparece por anticipación, sin haber sido presentada, simboliza el Imperio romano, y, más en particular, tal vez al emperador Nerón [42], figura del anticristo y de todos los perseguidores de la Iglesia. San Juan describirá más en concreto, en los capítulos que siguen, las intervenciones de esta Bestia en contra de la Iglesia de Cristo. La Bestia debía de ser conocida de los lectores del Apocalipsis, ya que el autor sagrado nos la presenta precedida del artículo. La ve subir del *abismo*, porque es el infierno el que la suscita, o también del mar, porque representa al Imperio romano, y para el vidente de Patmos el poder de Roma procedía del lado del mar, es decir, de occidente. La imagen de esta Bestia está tomada del profeta Daniel, el cual nos presenta los imperios de Oriente bajo la figura de diversas bestias [43]. Sobre todo nos pinta con muy vivos colores aquella «cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro, que devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies» [44]. Esta bestia es el imperio seléucida, del cual salió un cuerno que hacía la guerra a los santos y los vencía [45]. Este no es otro que Antíoco IV Epífanes, el gran perseguidor del pueblo judío, que profanó el templo dedicándolo a Júpiter Olímpico.

La Bestia del Apocalipsis, como el *cuerno* de la cuarta bestia de Daniel, *hará la guerra* a los dos Testigos, *los vencerá* y *les quitará la vida.* Con esto parece querer indicar San Juan que las persecuciones desencadenadas por el Imperio romano contra los cristianos vencerán aparentemente durante algún tiempo a la Iglesia. Los dos Testigos muertos son el símbolo de los cristianos martirizados durante las violentas persecuciones de Nerón y Domiciano [46]. La Bestia, después de matar a los dos Testigos, deja abandonados sus cadáveres—para mayor escarnio—en medio de la ciudad, para que sean pasto de los perros y de las aves. Esta ciudad es designada con los epítetos de *gran ciudad, que espiritualmente se llama Sodoma*

[39] Ex 7,19-25.
[40] Cf. Ap 13,7.
[41] Ap 11,11-12; 20,4.
[42] Cf. Ap 13,1.18; 17,8.
[43] Dan 7,1-21.
[44] Dan 7,7.
[45] Dan 7,8.19ss.
[46] Cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.122.

y Egipto, donde su Señor fue crucificado (v.8). Es muy probable que dicha ciudad sea Jerusalén [47]; la Jerusalén que mata a los profetas y que apedrea a los enviados del Señor [48]. Así parece indicarlo San Juan al afirmar que es la ciudad en la que *su Señor fue crucificado.* Se la designa despectivamente con los nombres de *Sodoma*, a causa de sus abominaciones y corrupción de costumbres, y de *Egipto*, por ser la ciudad perseguidora y opresora de la Iglesia. Estos dos nombres son tipo de una ciudad malvada [49], que pueden ser aplicados a cualquier urbe. Jerusalén, que había sido la ciudad elegida por Dios para poner en ella su morada, se había convertido en la ciudad deicida. Era el símbolo de la oposición al cristianismo. Por los Hechos de los Apóstoles y otros escritos del Nuevo Testamento sabemos cómo de Jerusalén salían órdenes, delegaciones de judíos y predicadores de la sinagoga, con el propósito decidido de combatir y destruir a la Iglesia naciente.

Sin embargo, a nuestro parecer, Jerusalén es aquí una figura simbólica—como lo son también el templo y los dos Testigos—que representa la Roma imperial, la gran Sodoma corrompida por innumerables crímenes, tipo del mundo en donde triunfan las fuerzas del mal. Esto se ve claramente en las secciones siguientes, en donde Roma es el centro de la persecución contra la Iglesia [50]. ¿Por qué entonces el autor sagrado, si alude a Roma, no emplea el nombre cifrado de Babilonia para designarla? Porque las visiones de *medición* habían tenido por escenario Jerusalén. Porque para San Juan, Jerusalén era la gran *apóstata;* y porque la destrucción de la ciudad el año 70 d.C. se mantenía viva en su memoria.

Los cadáveres de los dos Testigos permanecen insepultos *tres días y medio* (v.9) en la plaza de la gran ciudad. Este lapso de tiempo simboliza la corta duración del triunfo aparente y efímero de la Bestia y de los pueblos paganos. La victoria durará justamente tantos *días* cuantos *años* duró la actividad victoriosa de los dos Testigos, es decir, que el triunfo será trescientas sesenta veces más breve que la duración de la misión de los dos Testigos. Con esto, San Juan quiere significar que el tiempo de ilusión de los que se figuran haber matado a la Iglesia es siempre muy corto.

Los dos Testigos muertos habían predicado no sólo al pueblo de Israel, sino también a las naciones todas, a las que anunciaban los juicios de Dios [51]. Por esto, los pueblos, las tribus, las lenguas y las naciones, es decir, el mundo infiel, se asocia a la obra de la Bestia, *no permitiendo* que los cadáveres de los dos Testigos *sean sepultados.* Todos estos *moradores de la tierra*—expresión empleada por el Apocalipsis para designar a los enemigos de Dios y de su Iglesia—*se alegrarán* de ver muertos a los que los molestaban con

[47] El P. M. E. Boismard y otros autores suprimen, como una glosa inspirada tal vez en Mt 23,37, la frase *donde su Señor fue crucificado*, e identifican la gran ciudad con Roma. Cf. M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.54.
[48] Mt 23,37.
[49] Sab 19,14-15.
[50] Cf. Ap 16,19; 17,18; 18,10.16-19.
[51] Cf. Am 1-4; Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32; Nah 1-3.

su palabra. Y, en señal de alegría, se dan mutuamente el parabién (v.10). Los dos Testigos los atormentaban reprendiendo sus vicios y amenazándoles con los terribles juicios de Dios. Sus palabras eran como dardos encendidos que herían su vida disoluta. Ahora, la muerte de los dos Testigos será causa de gran regocijo, y se mandarán presentes entre sí como señal de victoria y alegría. En la muerte de los dos Testigos ven una prueba de que las divinidades no aprobaban su obra. Algo parecido hicieron los sacerdotes y escribas judíos a los pies de la cruz en el Gólgota [52]. La duración de esta ilusión es, sin embargo, muy corta: *tres días y medio.* Al cabo de estos tres días y medio, *un espíritu de vida que procede de Dios* entra en ellos y les devuelve la vida (v.11). Es decir, resucitaron por la virtud de Dios, y sus enemigos pudieron contemplar el milagro. Entonces, ante semejante prodigio, los que los veían sintieron un gran temor. Y creció todavía más este temor cuando oyeron una voz que de lo alto los llamaba, diciendo: *Subid al cielo.* Obedecieron y *subieron al cielo en una nube* ante la mirada atónita de sus enemigos (v.12). Era el triunfo total de los dos Testigos. El mundo les había hecho la guerra, pero el Señor, cuya causa representaban en la tierra, había salido en su defensa y les había dado la victoria. La resurrección de los dos Testigos está descrita con palabras tomadas del profeta Ezequiel [53]. Este ve un campo cubierto de huesos secos, que en virtud de la palabra de Dios, predicada por el profeta, reviven y resucitan. La resurrección de estos huesos es una imagen de la resurrección del pueblo judío, es decir, de su restauración después del destierro babilónico. Por otra parte, el relato de la resurrección y ascensión de los dos Testigos parece inspirarse en la ascensión de nuestro Señor [54], en la historia de Elías [55] y en la leyenda judía de Moisés. Según Josefo Flavio [56], Moisés habría sido llevado al cielo en una nube desde las cercanías de Jericó [57]. Los dos Testigos, que representan la Iglesia cristiana perseguida, vuelven como a encarnar a esos dos grandes personajes del Antiguo Testamento, que también habían tenido que sufrir por la causa de Dios. El triunfo de los dos Testigos coincide con la resurrección de los mártires, después de los tres años y medio de persecución [58]. Simboliza la victoria de la Iglesia después de la persecución sufrida; e incluso podemos afirmar que simboliza el triunfo de la Iglesia después de cualquier persecución, porque, como decía Tertuliano, «sanguis martyrum semen christianorum». Toda *resurrección* de la Iglesia, toda nueva manifestación suya exterior, ha debido de sorprender y atemorizar al mundo pagano [59].

Los v.11 y 12 forman como un paralelo implícito con el *milenio* y ayudan a comprenderlo mejor.

[52] Mc 15,31-32.
[53] Ez 37,7-10.
[54] Ap 12,5; Act 1,9.
[55] 2 Re 2,11.
[56] *Ant. Iud.* 4,8,48.
[57] Jos. Flavio, *Contra Apionem* 1,22; cf. Clemente Alejandrino, *Stromata* 6,15: PG 9,355ss.
[58] Ap 20,4.
[59] E. B. Allo, o.c. p.154.

El v.13 es digno de ser notado. El triunfo de los dos Testigos va acompañado de un grave *terremoto* en la ciudad, que *destruye la décima parte* de ella y mata hasta *siete mil* seres humanos. Estas cifras son simbólicas, para significar que un gran número de personas de todas las clases sociales perecieron, en castigo por no haberse aprovechado del mensaje de los dos Testigos. El castigo, relativamente moderado si lo comparamos con los precedentes, manifiesta la bondad y la misericordia del Señor, que da tiempo a los restantes para convertirse. Los evangelistas también nos hablan de un temblor de tierra que tuvo lugar a la muerte de Jesús [60]. Y en los profetas, las conmociones cósmicas suelen acompañar a los juicios divinos sobre Israel o sobre las demás naciones [61]. El castigo divino del que nos habla el autor del Apocalipsis produjo en las personas que no perecieron en la catástrofe gran *espanto.* Y este terror fue el que les condujo al arrepentimiento y a la conversión. En efecto, los que se libran del castigo *dan gloria al Dios del cielo,* es decir, que se convierten al monoteísmo, a la religión del verdadero Dios. La actitud de estos convertidos nos recuerda al pueblo que bajaba del Calvario hiriéndose el pecho y reconociendo su pecado después de haber contemplado el temblor de tierra y la muerte de Cristo [62].

La séptima trompeta trae el establecimiento del reino de Dios. 11,14-19

14 El segundo ¡ay! ha pasado; he aquí que llega el tercer ¡ay! 15 El séptimo ángel tocó la trompeta, y oyéronse en el cielo grandes voces, que decían: Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo y reinará por los siglos de los siglos. 16 Los veinticuatro ancianos, que estaban sentados delante del trono de Dios, cayeron sobre sus rostros y adoraron a Dios, diciendo: 17 Dámoste gracias, Señor, Dios todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino. 18 Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira, y el tiempo de que sean juzgados los muertos, y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes, y destruir a los que destruían la tierra. 19 Se abrió el templo de Dios, que está en el cielo, y dejóse ver el arca del testamento en su templo, y hubo relámpagos, y voces, y rayos, y un temblor y granizo fuerte.

El segundo ¡ay! termina con la conversión de aquellos que habían sido librados del castigo, aunque propiamente sería mejor decir que el segundo ¡ay! es aquel que ha sido descrito en Ap 9,13-19. San Juan anuncia a continuación que el tercer ¡ay! está a punto de llegar (v.14). Este corresponde a la séptima trompeta. Y tendrá su realización en la caída de Babilonia (Roma), narrada en el capítulo 17. Como la apertura del séptimo sello había sido la señal de la

[60] Mt 27,52; cf. Mc 15,33.
[61] Jl 2,2-32.
[62] Lc 23,48.

ejecución de los decretos divinos, así también el toque de la séptima trompeta traerá consigo la consumación. Esta se llevará a cabo durante el toque de la séptima trompeta; y comprenderá todo el período final, que será bastante largo. Durante este período se realizará *el misterio de Dios* y se manifestará su soberanía efectiva.

San Juan, al percibir el sonido de la séptima trompeta, oyó decir en el cielo que todo había terminado. El vidente de Patmos, cuando habla de hechos cuya realización no ha tenido lugar en su tiempo, sino que se realizarán en el futuro, no los suele contemplar con sus ojos. Los conoce únicamente por haberlos oído. Los v.14-19 son considerados por la mayoría de los autores como un intermedio y una anticipación a la descripción de la consumación anunciada por la séptima trompeta.

Al llegar la vez al séptimo ángel, éste *toca la trompeta y se oyen en el cielo grandes voces* (v.15). Estas *grandes voces* contrastan con el silencio impresionante que había seguido a la apertura del séptimo sello [63]. Estas voces tal vez sean las de los cuatro vivientes, que sostenían el trono de Dios [64], ya que se hace mención de los veinticuatro ancianos, que suelen aparecer en unión con ellos. Esto se comprende todavía mejor si tenemos en cuenta que, a pesar del carácter flotante de las visiones, el fondo de la escena es siempre el mismo desde el capítulo 4 [65]. Las grandes voces que se oyeron en el cielo decían: *Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo y reinará por los siglos de los siglos* (v.15). Esta expresión no significa que el reino de Dios y de Jesucristo vaya a empezar, sino que ya consiguió su fin: ha logrado establecerse ya para siempre. El futuro *reinará* (βασιλεύσει) no puede significar aquí otra cosa que la continuación eterna de un reino, ya inaugurado, en toda su perfección y esplendor. Cristo había inaugurado este reino con su venida al mundo. Y ahora, aunque incipiente, se consolidará firmemente con el triunfo sobre los poderes de este mundo, representados por la Roma pagana y perseguidora. En adelante nadie podrá detener su expansión arrolladora. Y Dios reinará en su Iglesia por siempre jamás.

El anuncio del reino del Señor y de su Cristo, que aquí llevan a cabo las voces de los cuatro vivientes, nos introduce en el corazón de la segunda parte del Apocalipsis. Al llegar este momento del anuncio tan deseado en los cielos y en la tierra, los *veinticuatro ancianos se postran*, como en la entronización del Cordero, y *adoran al Señor* todopoderoso (v.16), dándole gracias por haber recobrado su poder y entrado en posesión de su reino (v.17). Por derecho natural, todo el universo y cuantos lo habitan, sin excluir los hombres, están bajo el poder soberano de Dios. Por algún tiempo Dios había permitido la rebeldía de los hombres, los cuales, en vez de reconocer a Dios como a su Señor y Hacedor, rendían culto a las obras mismas de Dios, trasladando a ellas los atributos divinos. Los ancianos dan por terminado todo esto. Dios ha recobrado su gran poder y ha

[63] Ap 8,1.
[64] Ap 4,6-8.
[65] E. B. ALLO, o.c. p.169.

entrado en posesión del reino que le tenían usurpado. Esta es la causa de que los veinticuatro ancianos entonen un himno de alabanza en el que cantan la intervención de Dios en el mundo con el fin de hacer triunfar definitivamente a su Iglesia. Dan gracias a Dios por esta suprema manifestación de su amor, de su gloria, y también de su justicia. En la fórmula *el que es, el que era*, se omite la frase complementaria *y el que vendrá* [66], porque el reino de Dios ya está presente, o porque para el autor sagrado es tan cierto su establecimiento que lo da ya por realizado. Es lo que anunciaba el ángel del capítulo 10,7 acerca de la consumación del *misterio de Dios*. Se considera como realizado todo el contenido del libro de los siete sellos [67].

El himno de los veinticuatro ancianos no sólo canta el poder y la gloria de Dios, sino también su *justicia*, manifestada en contra de las naciones paganas. En el salmo 2, el mundo rebelde se levanta contra Yahvé y contra su Cristo. Pero Yahvé se ríe de estas bravatas de los pobres mortales, y, usando de su autoridad soberana, entroniza a su Hijo en Sión, dándole por heredad los confines todos de la tierra. El Apocalipsis también nos recuerda que *las naciones se habían enfurecido* contra la soberanía del Señor (v.18). Pero inmediatamente añade que llegó el tiempo de la ira justiciera de Dios contra ellas y el momento de devolverles lo merecido por las persecuciones desencadenadas contra la Iglesia y sus miembros. Por otra parte, es ya también hora de que *sean juzgados los muertos*, de que se dé la *recompensa* merecida *a los profetas* o predicadores del Evangelio, que tanto han trabajado por la causa de Dios, de que se premie a *los santos* que han muerto por Cristo, y a *los que temen* al Señor, sean pequeños o grandes. Los que temen al Señor son los que reverencian su nombre y observan sus mandamientos. De esta manera Dios cumplirá la justicia que le pedían las almas de los mártires [68]. Y deshará a los que destruían la tierra santa, es decir, su Iglesia.

El autor sagrado parece aludir aquí a una lucha entablada entre la Iglesia y los enemigos de ella. Y, en efecto, en los capítulos 17-18, San Juan describirá el castigo de la Gran Prostituta (Roma), que corrompía la tierra. Después hablará del exterminio de los gentiles [69] y de su juicio [70]. Todos estos sucesos son preanunciados en el v.18 del capítulo 11. Los vencedores en esta lucha están divididos en tres categorías: los profetas, que tuvieron gran importancia en la Iglesia primitiva; los santos, es decir, aquellos que sufrieron por el nombre de Jesús [71], y todos los que temen el nombre del Señor.

San Juan no alude en este pasaje al juicio final. Es muy posible que, siguiendo el ejemplo de los profetas, anuncie el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra, con un juicio previo contra aquellos que antes le hacían la guerra [72]. En este juicio recibirán su premio todos aquellos que, en los tiempos pasados, fueron fieles

[66] Cf. Ap 1,8; 4,8.
[67] Ap 5.
[68] Ap 6,9-10.
[69] Ap 20,7-10.
[70] Ap 20,13-15.
[71] Cf. Ap 14,5; 16,6; 18,20.24.
[72] Cf. Is 24,1ss; Zac 14,1ss.

a Dios y defendieron su causa, aun a costa de su sangre. La muerte de Cristo les abrió las puertas de la gloria. Con la implantación del reino de Dios en la tierra y con la perspectiva del triunfo de la Iglesia se termina esta sección profética del Apocalipsis. Los cristianos perseguidos han de regocijarse porque la victoria ya está al alcance de la mano.

La esperanza de triunfo de los fieles es corroborada por la apertura del *templo de Dios*, que está en el cielo, dejándose así ver el *arca de la alianza* (v.19). En adelante, Dios no estará separado de su pueblo, como sucedía en el Antiguo Testamento. Todos serán admitidos al «santo de los santos» del santuario celeste. De este modo se inaugura la vida de plena intimidad de los elegidos con Dios en el cielo. Esta es la nueva fase de triunfo inaugurada con la apertura del templo de Dios. El vidente de Patmos contempla en el cielo un templo semejante al que él había visto en Jerusalén, con su respectiva arca de la alianza. El arca de la alianza había sido el símbolo por excelencia de la presencia de Dios en medio de su pueblo y de la alianza entre Yahvé e Israel. También en el Apocalipsis el arca será el símbolo de la nueva alianza entre Dios y el nuevo Israel. Porque el arca es la imagen del Verbo de Dios, que «se hizo carne y habitó entre nosotros» [73]. Según la tradición judía [74], el arca de la alianza volvería a aparecer cuando se restableciese el reino de Dios. El arca de la nueva alianza será prenda de una más estrecha vinculación de los fieles con Dios y de protección divina sobre su Iglesia.

Los *relámpagos, rayos, temblores, granizo* y *voces* son como las salvas con que la naturaleza saluda a su Señor al aparecer sobre la tierra para castigar a los enemigos de su Iglesia. Los signos que acompañan su aparición son semejantes a los que acompañaron la alianza del Sinaí. Las perturbaciones atmosféricas suelen acompañar a los momentos solemnes de alguna intervención de Dios en la historia, como si la tierra se hiciese eco de ella. El septenario de las trompetas termina como el septenario de los sellos [75], y, como sucederá con el septenario de las copas [76], con un terrible fragor de relámpagos, rayos, voces, granizo y temblores.

El v.19 forma como una transición entre la primera sección profética del Apocalipsis y la segunda. Y trata de explicar de qué manera se cumplió lo que se anuncia como la consumación del misterio de Dios y la llegada de su reino.

EJECUCIÓN DE LOS DECRETOS DEL LIBRITO ABIERTO QUE JUAN RECIBIÓ DEL ÁNGEL. 12,1-22,5

En esta segunda sección profética se desarrollan las predicciones contenidas en el librito recibido por Juan en el capítulo 10,8-11. Todo es concebido desde el punto de vista de la Iglesia y de las luchas que ha tenido que sostener contra el Imperio romano, tipo del anticristo y de todos los poderes enemigos de Dios. El *Dragón*,

73 Jn 1,14.
74 2 Mac 2,5-8.
75 Ap 8,5.
76 Ap 16,18.

es decir, el diablo, declara la guerra a la Iglesia sirviéndose de *dos Bestias*, que encarnan el poder de Roma y el sacerdocio pagano. Es la gran persecución de tres años y medio, que se terminará con el juicio de los perseguidores [1] y con la inauguración del reino milenario de Cristo [2]. El ejército celestial, teniendo por capitán al Cordero, infligirá al anticristo una derrota completa. La visión del capítulo 20 viene como a resumir todo esto, mostrando que Cristo no ha dejado de reinar nunca desde su encarnación, incluso en medio de las terribles contingencias de su pasión y muerte.

CAPITULO 12

VISIÓN DE LA MUJER Y DEL DRAGÓN. 12,1-18

El capítulo 12 abre la última sección del libro a manera de *grandioso prefacio*. San Juan nos mostrará en él que es el odio de Satanás la causa principal de las persecuciones que el Imperio romano había desencadenado contra la Iglesia y sus fieles. Tocamos aquí el punto culminante del Apocalipsis, pues el capítulo 12 es central en este libro sagrado. Contiene una de las escenas más grandiosas del Apocalipsis, y prepara con algunas pinceladas las figuras principales que han de jugar un papel de primer orden en la última sección del libro. Este capítulo constituye el desarrollo del tercer ¡ay! Se puede dividir—el capítulo 12—en tres partes: la Mujer da a luz un Niño, 12,1-6; Miguel combate contra el Dragón y lo arroja del cielo, 12, 7-12; la Mujer en el desierto, 12,13-18.

La Mujer da a luz un Niño. 12,1-6

1 Apareció en el cielo una señal grande, una Mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas, 2 y, estando encinta, gritaba con los dolores de parto y las ansias de parir. 3 Apareció en el cielo otra señal, y vi un gran Dragón, de color de fuego, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre la cabeza siete coronas. 4 Con su cola arrastró la tercera parte de los astros del cielo, y los arrojó a la tierra. Se paró el Dragón delante de la Mujer, que estaba a punto de parir, para tragarse a su Hijo en cuanto le pariese. 5 Parió un varón, que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro, pero el Hijo fue arrebatado a Dios y a su trono. 6 La Mujer huyó al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios para que allí la alimentasen durante mil doscientos sesenta días.

El vidente de Patmos contempla *en el cielo una señal grande*. El cielo no es propiamente el escenario de la visión, cuyas fases se desarrollan sobre la tierra, sino que el cielo es más bien la pantalla sobre

1 Ap 14,6-20,2.
2 Ap 20,3-6.

la cual se proyecta *la señal*. Esta señal es una *mujer* vestida de la luz del sol, con la luna por escabel de sus pies y una corona de doce estrellas (v.1). Esta descripción de la mujer con esos atributos radiantes indica su carácter supramundano, santo, puro [3]. El resplandor de la Mujer, *envuelta en el sol*, da relieve a su grandeza y gloria extraordinarias. Este simbolismo era conocido de los judíos, los cuales se sirven de la imagen de la luz para expresar la gloria de Dios [4], e incluso emplean a veces ornamentos astrales para la representación glorificada de grandes personajes o de sublimes realidades. El Cantar de los Cantares también nos describe la esposa rodeada de luz: «¿Quién es esta que se alza como aurora, hermosa cual la luna, espléndida como el sol?» [5] Y el *Testamento de Neftalí* describe a Judá con una imagen bastante parecida a la del Apocalipsis: «Judá se puso resplandeciente como la luna, y bajo sus pies había doce rayos» [6]. Las doce estrellas designan muy probablemente las doce tribus de Israel. En esto coinciden hoy día casi todos los autores [7]. Pero también pudieran designar los doce apóstoles [8]. Esta imagen nos recuerda el pasaje del Génesis, en el cual se dice que José había visto en sueños que el sol, la luna y once estrellas le adoraban [9].

Los adornos siderales eran atribuidos también a varias divinidades paganas, como a Cibeles, a Isis y a Attis [10]. Además, el culto de la diosa madre era muy floreciente en la provincia proconsular de Asia en tiempos de Juan. Por eso, la visión de «la Mujer-Iglesia pudiera muy bien ser—como dice A. Gelin—una réplica plástica de la diosa cuyo culto era necesario combatir» [11].

No obstante la gloria celeste que circunda a esta Mujer extraordinaria, San Juan nos la presenta *gritando por los dolores de parto y las ansias de parir* (v.2). Estos detalles que nos da el autor sagrado son de capital importancia para individualizar a la misteriosa Mujer. ¿Quién es esa Mujer refulgente de gloria y de esplendor? La respuesta más sencilla para nosotros sería la de afirmar que esa Mujer es María, la Madre de Jesús, ya que en el v.5 se dice con bastante claridad que dio a luz al Mesías. Pero hay varias razones que parecen oponerse poderosamente a esta solución. En primer lugar se dice en nuestro pasaje que la Mujer gritaba en *los dolores de parto*. Ahora bien, la tradición enseña unánimemente que la Santísima Virgen dio a luz a Jesús de una manera virginal y sin dolor. En segundo lugar, el autor sagrado habla en el v.17 de los *descendientes* de la Mujer, o sea de otros hijos que habría tenido. Nosotros sabemos por los Evangelios, por la fe y la tradición que María fue siempre Virgen y tuvo un solo Hijo, Jesucristo. Estas razones tan evidentes obligaron

[3] Cf. Ap 1,9-16; 10,1-4.
[4] Sal 104,2; Ez 1,26s.
[5] Cant 6,10.
[6] *Testamento de Neftalí* 5,5.
[7] Ap 7,4-8; 21,12.
[8] Cf. Ap 21,14.
[9] Gén 37,9-10.
[10] Cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités*, art. *Cibèles, Isis, Attis*; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París 1929) plancha IV.
[11] A. Gelin, o.c. p.629; P. Touilleux, o.c. p.123-131.

a los intérpretes, ya desde antiguo, a buscar otras soluciones. Unos ven en la Mujer el símbolo de Israel; para otros sería la figura de la Iglesia. Y no faltan quienes vean en ella simbolizada de alguna manera a la Santísima Virgen.

Los que ven en la Mujer la representación de Israel se fundan en razones que, a nuestra manera de ver, son de mucho peso. Son muchos los lugares de los profetas del Antiguo Testamento en que Israel es representado bajo la figura de una mujer. Dejando aparte la esposa del Cantar de los Cantares, podemos descubrir esta personificación de Israel en Oseas [12], en Jeremías [13] y en Ezequiel [14]. Este último nos presenta a las dos hermanas Oola y Ooliba, que representan a los dos reinos de Samaria y Judá [15]. Los libros apócrifos siguen también la misma norma, como se puede ver en 4 Esdras [16]. Y en el Nuevo Testamento encontramos estas mismas personificaciones [17]. Por otra parte, la imagen de Sión en dolores de parto no era desconocida en el Antiguo Testamento. El profeta Miqueas exclama: «Te dueles y gimes, hija de Sión, como mujer en parto porque vas a salir ahora de la ciudad y morarás en los campos y llegarás hasta Babilonia» [18]. Isaías nos presenta a los israelitas oprimidos que claman a Yahvé: «Como la mujer encinta cuando llega el parto se retuerce y grita en sus dolores, así estábamos nosotros lejos de ti, ¡oh Yahvé!» [19] Y en otro lugar, el mismo profeta nos habla de la multiplicación de la nueva Jerusalén en estos términos: «Antes de ponerse de parto ha parido; antes de sentir los dolores dio a luz un hijo. ¿Quién oyó cosa semejante? ¿Quién vio nunca tal? ¿Nace un pueblo en un día? Una nación, ¿nace toda de una vez? Pues Sión ha parido a sus hijos antes de sentir los dolores» [20].

Además, el autor del Apocalipsis nos dice expresamente en el v.6 que la Mujer huyó al desierto, en donde fue alimentada por Dios hasta que desapareció el peligro de parte de sus enemigos. Por el libro del Exodo sabemos que Israel huyó de Egipto al desierto del Sinaí, en donde fue alimentada por Dios con el maná caído del cielo hasta que se convirtió en un pueblo bien constituido, capaz de enfrentarse y resistir a los pueblos enemigos. De este paralelo evidente parece seguirse que la Mujer del Apocalipsis representa al pueblo de Dios personificado. Pero ¿qué pueblo es éste? ¿Es acaso el Israel de la Antigua Alianza o más bien el nuevo Israel, es decir, la Iglesia de Cristo? Creemos que la mujer de nuestro texto simboliza en primer lugar al Israel del Antiguo Testamento, del cual nació Jesucristo según la carne. Y en segundo lugar representa al nuevo Israel, o sea a la Iglesia, que será el blanco de todos los ataques del Dragón.

Por el v.17 se ve claramente que San Juan mira principalmente a la Iglesia cristiana, ya que presenta a la Mujer como Madre de todos los creyentes en Jesús. Sin embargo, es importante notar la continuidad existente entre el antiguo Israel de las promesas y el

[12] Os 2,19-20.
[13] Jer 3,6-10.
[14] Ez 16,22.
[15] 16,2-58.
[16] *Libro 4 Esdr.* 9,38-10,59.
[17] Gál 4,26s; Heb 11,10; 12,22; 13,14; Ap 19,8; 21,11.
[18] Miq 4,10.
[19] Is 26,17.
[20] Is 66,7-8.

nuevo Israel, en el cual se realizaron esas promesas. Son, en efecto, dos fases distintas de una misma realidad, de una misma comunidad: forman una sola y única Iglesia a través de todas las edades. Es la Iglesia histórica que ha dado a luz al Mesías. Este alumbramiento ha sido preparado dolorosamente a través de toda la historia de Israel. Son los *dolores de parto* y las *ansias de parir* de que nos habla el Apocalipsis. Estos dolores no pueden referirse evidentemente al nacimiento feliz y virginal del Mesías en Belén. Victorino de Pettau (hacia el año 303) los interpreta de los sufrimientos de los justos del Antiguo Testamento: «Ella es la antigua Iglesia de los patriarcas y profetas, de los santos y de los apóstoles. Tuvo que soportar los gemidos y tormentos de sus anhelos hasta que Cristo, el fruto prometido de su pueblo según la carne, tomó cuerpo de esta misma raza» [21]. Los dolores de que nos habla el autor del Apocalipsis tienen una significación simbólica. Según la tradición judía, recogida también en San Mateo [22] y presente en diversos lugares del Apocalipsis, grandes dolores y sufrimientos de Israel, que son comparados con los dolores de parto, habían de preceder la venida del Mesías [23]. Los mismos profetas solían anunciar la venida del Mesías en los momentos de las grandes tribulaciones sufridas por el pueblo de Dios. Yahvé sometía el pueblo a dura penitencia en castigo de sus prevaricaciones. Pero cuando mayor era la tribulación y más lejanas las esperanzas humanas de remedio, más fundada se presentaba la esperanza de la salud mesiánica. El nacimiento del Mesías prometido a Israel tendría lugar en los mayores aprietos de la nación. Vendría acompañado de graves dolores de parto. San Pablo nos habla también de estos dolores al fin de los tiempos, antes de la salud definitiva [24]. En los libros apócrifos y en la literatura rabínica se ponderan sobremanera los «dolores del alumbramiento del Mesías» [25]. Estos dolores serían tan graves, que algunos preferirían renunciar incluso a los bienes mesiánicos por no experimentar calamidades tan terribles [26].

Tal es, sin duda, el sentido de nuestro texto, expresado en estilo muy conforme con el de los antiguos profetas y muy ajustado al lenguaje apocalíptico. El Mesías había de nacer de la nación santa en los momentos de mayor angustia. Por consiguiente, la Mujer del Apocalipsis es la personificación de la Iglesia en sus diversas fases. Primero, en su estadio imperfecto del Antiguo Testamento, y después, en su estadio perfecto del Nuevo Testamento. Uno constituye el perfeccionamiento y la coronación del otro. Porque no hay más que una Iglesia, que ha venido desarrollándose a través de los siglos.

Por el hecho de ser esta Mujer, tan maravillosamente adornada, la Madre del Mesías (v.5) ha habido muchos autores antiguos y modernos que la *identifican* con la *Virgen María*, de quien, en efecto,

21 Victorino de Pettau, *Scholia in Ap. Beati Ioannis*, h.l.: PL 5,336.
22 Mt 24,8.
23 Dom M. Guiu Camps, o.c. p.300.
24 1 Tes 5,3.
25 *Libro 4 Esdr*, 16,39-40.
26 Cf. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.C. à 200 ap. J.C.)* (París 1909) p.186ss.

nació el Salvador. Esta interpretación se puede justificar si tenemos en cuenta que el sentido histórico no agota la riqueza de la Sagrada Escritura tal como nos enseñan a leerla los Santos Padres y la Iglesia. En un sentido literal acomodaticio se puede aplicar este texto a la Santísima Virgen María, Madre del Mesías y de todos los cristianos, siguiendo a San Agustín [27] y a San Bernardo [28]. San Pablo, escribiendo a los romanos, contrapone Cristo a Adán en estos términos: «La muerte reinó desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no habían pecado, como pecó Adán, que es tipo del que había de venir. Mas no fue el don como la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito, consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos. Y no fue el don lo que fue la obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en justificación» [29]. Esta misma contraposición es desarrollada por el Apóstol en 1 Cor 15,45-49. Pues esta contraposición entre Adán y Cristo llevó a los Santos Padres a otra, la de Eva y María, que suelen desarrollarla haciendo ver la parte que tomó María en la obra de la redención. Es la aplicación del principio de analogía, que tanto valor tiene en la ciencia teológica.

Pues bien, entre la Mujer del Apocalipsis, el pueblo elegido, la descendencia de Abraham según la fe, de la que salió el Mesías y María, originaria del pueblo electo que le dio a luz, hay una analogía evidente. Si el Apóstol de los Gentiles pudo contar entre las glorias de Israel el que de él procediese Cristo [30], mucho más se puede esto decir de la Madre que le dio a luz, y que por esto mereció el título de *Madre de Dios*. De igual modo, si el Apóstol dice de Israel, de la descendencia de Abraham según la fe, que es nuestra madre [31], mucho mejor se puede dar este nombre a la que engendró a Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, primogénito entre muchos hermanos [32], por quien nosotros hemos recibido la dignidad de hijos de Dios [33].

Todo esto y mucho más lo conocía San Juan. Por eso es muy posible que el vidente de Patmos aluda de algún modo, en esta visión del Ap 12, a la Santísima Virgen María. El, que conocía a María, la Madre de Jesús; que la había recibido como madre suya en el Calvario, que había cumplido con ella los deberes de un buen hijo, no podía menos de pensar en ella cuando nos habla del nacimiento del Mesías. La liturgia de la Iglesia también entiende esta visión de la Virgen María. A esta aplicación no se opone el que en nuestro texto se hable de los *dolores de parto* de la Mujer, ya que esto se podría entender de la *compasión* de María [34]. En estos últimos tiempos se ha escrito mucho sobre el sentido mariano de esta visión del Apoca-

27 San Agustín, *De symbolo ad catechumenos* 4,1: PL 40,655-656.
28 San Bernardo, *Sermones de B. Virgine:* PL 184,1020.
29 Rom 5,14-16.
30 Rom 3,1ss.
31 Gál 4,26.
32 Rom 8,29.
33 1 Jn 2,29.
34 Cf. Lc 2,35.

lipsis [35]. Los defensores del sentido mariológico ven en la descendencia de la Mujer del v.17, significada la maternidad espiritual de María, que también engendra a los que creen en Jesús [36].

Como contraposición a la imagen radiante de luz de la Mujer, que simboliza a la Iglesia, San Juan contempla un nuevo prodigio: ve en el cielo *un gran Dragón de color de fuego, con siete cabezas, diez cuernos* y *siete coronas* (v.3). Este *Dragón* representa los poderes del mal, que se levantan contra la Iglesia de Cristo con el propósito de destruirla. Según el v.9, el Dragón es Satanás, la antigua serpiente [37], por medio de la cual el diablo tentó a Eva. Aquí no persigue a Eva, sino a la Mujer ideal, al Israel de Dios. En el Antiguo Testamento se habla frecuentemente de un monstruo marino [38], que es designado con los nombres de Leviatán, Behemot y Rahab, el cual simboliza las fuerzas enemigas de Dios. El Dragón que aparece en nuestro texto del Apocalipsis es semejante a la Bestia de Ap 13,1 y 17,3. Sin embargo, aquí las *cabezas* y los *cuernos* del Dragón no parecen tener el significado preciso que tienen los de la Bestia. Los *diez cuernos* y las *siete coronas* del Dragón son símbolos de su poder. Estos elementos están tomados del libro de Daniel [39], en donde los diez cuernos designan a diez reyes de la dinastía de los seléucidas. Las *siete cabezas*, como las de la hidra de la fábula y las del basilisco de siete cabezas, significan su resistencia a la muerte. Las *coronas* que adornan las siete cabezas significan su gran poder, ejercido por medio de otros tantos reyes. El Dragón tiene coronas porque es el *Príncipe de este mundo* [40], y como tal se presenta a Jesús en el desierto para tentarle [41]. Las tentaciones de Jesús constituyen un indicio de la lucha sorda y continua que el demonio mantiene contra Dios a través de los siglos. La historia de la humanidad está sembrada de hechos y sucesos que manifiestan bien claramente la lucha entablada desde el

35 Cf. J. M. Bover, *El capítulo 12 del Apocalipsis y el c.3 del Génesis:* EstEcl 1 (1922) 319-336; T. Gallus, *Scholion ad mulierem Apokalypseos 12,1:* VD 30 (1952) 332-340; B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or Collective? An Exegetical Study* (Roma 1954); P. Bellet, *La visión simbólica de la Mujer en el Apocalipsis:* CultBib 11 (1954) 346-351; Carlos de Villapadierna, *La mujer del Apocalipsis 12, ¿es la Virgen María?:* CultBib 11 (1954) 336-345; A. Colunga, *La mujer del Apocalipsis (11,19-12,18):* Sal 1 (1954) 675-687; J. Giblet, *Mulier amicta sole iuxta Ap 12:* Collectanea Mechlinensia 24 (1954) 724-726; F. M. Braun, *La Femme et le Dragon:* BiViChr 7 (1954) 63-72; *La Femme vêtue de soleil (Ap 12). Etat du problème:* RT 55 (1955) 639-669; L. Cerfaux, *La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en rélation avec le Protévangile:* EThL 31 (1955) 7-33; P. Gaech) ter, *Zur Vision vom sonnenbekleideten Weibe (Ap 12):* Natalitium C. Jax 1 (Innsbruk 1955: 85-88; A. Romeo, *La Donna ravvolta dal sole, Madre di Cristo e dei cristiani nel Cielo (Ap 12)* Acta Congr. Mariologici-Mariani III (Roma 1955) 216-58; A. M. Dubarle, *La Femme couronnée d'étoiles (Ap 12):* Mélanges Bibliques redigés en l'honneur de A. Robert (París 1957) 512-518; M. Peinador, *Estudio sintético-comparativo de textos que fundamentan las revelaciones entre María y la Iglesia:* EstMar 18 (1957) 127-155; A. Trabucco, *La Donna ravvolta di sole:* Mar 19 (1957) 1-58.289-334; A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère, d'après le chap. 12 de l'Ap:* RB 66 (1959) 55-86; S. Lyonnet, *Maria Santissima nell'Apocalisse:* Tabor 27 (1959) 213-222; J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart:* BZ 3 (1959) 301-310; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1959); M. Peinador, *El problema de María y la Iglesia...:* EstMar 10 (1960) 161-194; CultBib (1960) 177ss; S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan*, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testam.* III p.710-713.

36 Cf. Jn 19,25-27.

37 Gén 3,1-19.

38 Is 27,1; 51,9; Jer 51,34; Ez 29,3-6; Job 3,8; 7,12; 40,20-41; 25; Sal 74,14; 104,26.

39 Dan 7,7; 8,9-10. La *Pistis Sofía* 66, habla de un basilisco de siete cabezas.

40 Cf. Jn 12,31;14,30; 16,11; Ef 2,2.

41 Mt 4,8-9; Lc 4,5-7.

principio entre el bien y el mal. El Apocalipsis dramatiza sobremanera esta lucha entre las fuerzas del bien y las del mal, entre Jesucristo y Satanás, que terminará con el triunfo total y definitivo de Cristo.

San Juan nos indica la fuerza maléfica y formidable del Dragón al afirmar que *con su cola arrastró la tercera parte de los astros y los arrojó a la tierra* (v.4). También en el libro de Daniel se nos habla de un «pequeño cuerno» que creció mucho hacia los cuatro puntos cardinales, «engrandeciéndose hasta llegar al ejército de los cielos, y echó a tierra estrellas y las holló» [42]. El profeta Daniel se refiere a Antíoco IV Epífanes, que con su persecución religiosa contra el judaísmo logró la defección de relevantes personajes de la nación hebrea y profanó el templo y todo lo más sagrado de la religión de Yahvé [43]. Por eso no sería de extrañar que el autor del Apocalipsis aludiese a la apostasía de altos representantes de la Iglesia de Cristo durante las persecuciones entonces desencadenadas. Sin embargo, según un simbolismo conocido en la literatura apocalíptica [44], las estrellas que caen del cielo representan a los ángeles prevaricadores. Con su poder de persuasión, el Dragón arrastra en pos de sí una buena porción de los ángeles del cielo, y con el mismo poder arrastrará también a muchísimos hombres, como arrastró a nuestros primeros padres en el paraíso.

El Dragón, que había aparecido en el cielo arrastrando a la tercera parte de las estrellas, *se para delante de la Mujer, que estaba a punto de dar a luz, para tragarse a su Hijo.* La actitud del Dragón nos indica claramente que lo que intenta es acabar con el reino de Dios dando muerte a su fundador. Se da cuenta que el que va a nacer es el Mesías, el cual viene a implantar el reino de Dios en este mundo con el fin de acabar con el imperio del mal. La historia evangélica nos muestra con toda claridad que el demonio atentó desde el principio contra la vida de Jesús y se esforzó por deshacer su obra. A inspiración diabólica obedecían los conatos de Herodes para dar muerte a Jesús recién nacido y, especialmente las tentaciones del desierto con el propósito de anular la misión mesiánica de Jesucristo. Pero, sobre todo, la escena que nos describe el Apocalipsis alude a los esfuerzos de los judíos, estimulados por el demonio [45], para dar muerte a nuestro Señor y acabar con su obra. También podemos ver aquí implícitamente indicados los lazos que el diablo tenderá a todos los cristianos para hacerlos caer, porque la idea del Cristo místico está presente en este relato al lado de la del Cristo personal [46].

El Hijo que nace de la Mujer es caracterizado empleando unas palabras del salmo 2,9: *Parió un varón, que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro* (v.5). Esta cita de un salmo mesiánico indica claramente que San Juan identifica este Niño varón con el Mesías, es decir, con Jesucristo, considerado tanto en su realidad histórica como mística en los cristianos. El Mesías, según el Antiguo

42 Dan 8,9-10.

43 Cf. 1 Mac 2,7-13.

44 Cf. *Libro de Henoc* 86,1-3.

45 Lc 23,2.23.

46 Cf. E. B. Allo, o.c. p.180.

Testamento, había de apacentar, como soberano y dominador, a Israel y a todas las naciones. Sería como el lugarteniente de Yahvé, que trataría con cetro autoritario y poderoso, o sea con dureza, a los que se sublevasen contra él. La Mujer que le da a luz representa al pueblo elegido, que, en medio de grandes dificultades y crisis de todo género, ha logrado alumbrar al Mesías.

El Dragón no pudo devorar al Niño recién nacido porque *fue arrebatado a Dios y a su trono*. El autor sagrado alude, sin duda, a la ascensión de Cristo y a su triunfo, que provocará la caída del Dragón. Jesucristo, por su gloriosa ascensión, subió al cielo y ahora reina al lado de Dios Padre por los siglos de los siglos. San Juan pasa de repente del nacimiento de Cristo a su ascensión prescindiendo de todos los hechos de la vida terrestre de Jesús, de su pasión y resurrección. Esto no significa que desconozca esos hechos, a los cuales alude en el v.11 y en todo el Apocalipsis [47], sino que pretende mostrar la impotencia de Satanás ante el poder omnipotente de Dios y de su Hijo. San Juan, incluso en su evangelio, pasó por alto la infancia y la juventud de Jesús. Lo que aquí interesa al autor sagrado es la continuación de la lucha entre el Dragón y el Niño, representado en sus seguidores. Cristo es el primogénito de muchos hermanos [48] que habían de seguir su misma suerte, dolorosa primero, gloriosa después. Jesucristo es el capitán que dirige los escuadrones de sus seguidores contra las fuerzas de Satanás. La lucha continuará mientras dure el mundo. Pero el Dragón se verá impotente para resistir al ímpetu del ejército celestial. Desfogará su rabia, como la desfoga en nuestro pasaje, ante su impotencia frente a Jesucristo y a la Mujer que lo ha engendrado. El establecimiento de la Iglesia en este mundo exaspera a Satanás, que se da a perseguirla por todos los medios a su alcance.

La *Mujer tuvo* que *huir al desierto* (v.6) para librarse de los ataques del Dragón. Es una anticipación de la huida, de la cual se volverá a hablar en los v.13-17. ¿Qué significa la huida de esta Mujer al desierto para escapar a las acometidas del Dragón? Ante todo hemos de tener presente que el desierto es el refugio tradicional de los perseguidos en el Antiguo Testamento [49]. Además, San Juan sabía perfectamente que en el desierto halló Israel un refugio contra la persecución de los egipios y en el desierto fue alimentado por Dios con el maná. En Oseas se dice que Dios llevará a su pueblo al desierto y que allí le hablará al corazón. Este desierto [50] no es otro

[47] Cf. Ap 1,5.18; 2,8; 5,6-12.
[48] Rom 8,29; Col 1,15.
[49] Cf. 1 Re 17,2ss; 19,3ss; 1 Mac 2,29-30. El desierto es el lugar tradicional de la vida religiosa profunda y en donde Dios se comunica más íntimamente al alma. Los profetas sentían nostalgia de la vida del desierto al contemplar la corrupción de costumbres de las ciudades (Os 2,16-17; Jer 2,2-3; 31,2-3). Esto explica que las almas sedientas de una mayor perfección huyesen de la vida paganizada de las ciudades y fuesen al desierto. Así hacían los recabitas (Jer 35,6-10); así hicieron los «monjes» de Qumrân, que se retiraron a las orillas del mar Muerto para estar alejados del sacerdocio corrompido de Jerusalén (cf. 1 QS 8,12ss; 9,20). Véase A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956) p.130-144. También San Juan Bautista inicia su predicación y su misión precursora en el desierto (Mt 3,1-12; Mc 1,2-8; Lc 3,3-18). Cf. J. STEINMANN, *El Bautista y la espiritualidad del desierto* (Madrid 1959).
[50] Cf. P. BONNARD, *La signification du désert dans le N. T.*: Hommage a K. Barth (1946) 9s.

que el retiro del mundo—en el cual reina el Dragón, Satanás—para vivir la vida escondida con Cristo en Dios. En este desierto, la Iglesia de Jesucristo será preservada de la contaminación pagana y podrá llevar una vida espiritual más profunda, de mayor concentración e intimidad con Dios. Y allí, en aquel retiro íntimo con Dios, los cristianos serán alimentados con el agua milagrosa de la palabra divina y con el pan bajado del cielo que es la Eucaristía, figurada por el maná [51]. Así interpretan este pasaje Primasio, Andrés de Cesárea y San Beda.

Narra Eusebio que, al estallar la guerra judía de los años 66-70 d.C. y antes que Tito sitiase Jerusalén, los fieles cristianos de esta ciudad, en virtud de una revelación divina, se retiraron el año 67 a Pella, en Transjordania, escapando así a los estragos de la guerra [52]. No hay inconveniente en admitir que este hecho haya podido sugerir a San Juan esta imagen de la huida al desierto, aunque Transjordania estaba muy lejos de ser un desierto en aquella época.

La permanencia de la Mujer en el desierto durará *mil doscientos sesenta días*, es decir, tres años y medio, o, en términos apocalípticos, media semana de años. Este período de tiempo representa todo el tiempo que ha de durar la persecución, sea el que fuere. Es una cifra que nos es conocida por Daniel, en donde es equivalente al tiempo que ha de durar *la abominación de la desolación* del templo de Jerusalén [53] llevada a cabo por Antíoco IV Epífanes. El tiempo que durarán las persecuciones del Dragón contra la Mujer y sus hijos los cristianos será de media semana de años, cifra simbólica, cuyo valor real sólo Dios conoce [54]. Después de estas persecuciones llegará la victoria definitiva de Cristo [55] y el reino de la paz.

La Mujer, huida al desierto, es *sustentada* por Dios durante todo el tiempo que dure la persecución, o sea, por espacio de tres años y medio. Hay evidentemente aquí una clara alusión a Israel, alimentado en el desierto por el maná que Dios le envió [56]. Y posiblemente también se refiera al sustento milagroso con el que Dios fortaleció al profeta Elías para que pudiese caminar y llegar al monte Horeb [57]. El autor del Apocalipsis suele servirse de hechos y pasajes del Antiguo Testamento para expresar e ilustrar realidades mucho más elevadas del Nuevo Testamento. En esto sigue la misma concepción de San Pablo, para el cual las realidades del Antiguo Testamento eran figuras de otras realidades superiores del Nuevo Testamento.

[51] Jn 6,31ss.
[52] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,5,3.
[53] Dan 9,27; 12,11.
[54] Mc 13,32ss.
[55] Ap 20.
[56] Ex 16,4-35; Sal 78,24-25; 105,40; Sab 16,20-29.
[57] 1 Re 19,6-8.

Miguel combate contra el Dragón y lo arroja del cielo. 12,7-12

**7 Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban
con el Dragón, 8 y peleó el Dragón y sus ángeles, y no pudieron
triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo. 9 Fue arrojado el
Dragón grande, la antigua serpiente, llamada diablo y Satanás,
que extravía a toda la redondez de la tierra, y fue precipitado en
la tierra, y sus ángeles fueron con él precipitados. 10 Oí una
gran voz en el cielo que decía: Ahora llega la salvación, el poder,
el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque
fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los
acusaba delante de nuestro Dios de día y de noche. 11 Pero ellos
le han vencido por la sangre del Cordero, y por la palabra de su
testimonio, y menospreciaron su vida hasta morir. 12 Por eso,
regocijaos, cielos y todos los que moráis en ellos. ¡Ay de la tierra
y de la mar!, porque descendió el diablo a vosotras animado de
gran furor por cuanto sabe que le queda poco tiempo.**

Como preámbulo a las luchas que el Dragón entablará contra los fieles de Cristo, San Juan nos describe una batalla que tiene lugar en el cielo. Los ángeles buenos se enfrentan con los espíritus réprobos, logrando la victoria sobre éstos. Al frente del ejército de los ángeles buenos está *Miguel* [58]. La victoria conseguida por Miguel y los suyos es la victoria de Jesucristo, de la que nos hablan los Evangelios. Jesús, aludiendo a la derrota que infligiría al demonio muriendo sobre la cruz, se expresa en estos términos: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» [59]. Y en otra circunstancia decía el mismo Cristo: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» [60]. La expulsión de los malos espíritus de los endemoniados era una victoria sobre el príncipe de las tinieblas y un retroceso de su imperio ante el avance del reino de Dios [61]. Los cristianos vencerán al demonio por la virtud de Jesucristo, pues Jesús forma un todo con sus fieles. Las persecuciones que El sufrió de parte del mundo y de su príncipe Satanás continuarán contra los suyos, porque el discípulo no puede ser de mejor condición que el maestro [62]. Pero la victoria alcanzada por Jesús beneficiará a los suyos, los cuales, con la fuerza del Maestro, serán también vencedores.

El cielo atmosférico es la morada de las potestades aéreas según la concepción antigua [63]. En él es donde tiene lugar la batalla entre las legiones del Padre celestial [64] y las de Satanás (v.7). *Miguel*, el protector del pueblo de Israel en Daniel [65], se convierte en el Apocalipsis en el protector del *Israel de Dios*, es decir, de la Iglesia de Jesucristo. Es ésta la única vez en todo el Apocalipsis que se da el nombre de un ángel. Miguel es el caudillo de los ejércitos

58 *Miguel* o *Mika'el* es un término hebreo compuesto que significa *Quién como Dios.*
59 Jn 12,31.
60 Lc 10,18.
61 Lc 11,17-20.
62 Jn 15,18-22.
63 Cf. Ef 2,2.
64 Mt 26,53.
65 Dan 10,21; 12,1.

celestiales que pelean contra las fuerzas del Dragón. La batalla que se entabla entre ambos bandos parece como si fuera ocasionada por la ascensión de Cristo al cielo. Jesucristo, sentado en el trono de Dios, recibe de éste la soberanía sobre toda la creación. Satanás y los suyos no quieren aceptarla. Y entonces Cristo, obrando como rey, lanza contra el Dragón el ejército angélico, poniéndole en fuga. Esta desbandada simboliza la derrota de las fuerzas diabólicas por la cruz de Cristo. Las fuerzas del Dragón con su jefe son arrojadas a la tierra, teniendo que abandonar su propia morada del cielo (v.8). Pero en la tierra no dejarán de seguir la lucha, que habían comenzado con tan felices resultados en el paraíso terrenal. San Juan, al hablar de la derrota del Dragón y de su precipitación sobre la tierra, tal vez se inspire en *Henoc eslavo*, el cual, hablando de los ángeles caídos, dice: «Uno que era extraño a los coros de ángeles... concibió un plan imposible: quiso colocar su trono más alto que las nubes por encima de la tierra con el fin de poder llegar a ser igual en rango a mi poder. Y entonces yo lo arrojé de las alturas junto con sus ángeles, y permaneció volando continuamente en el aire sobre el insondable» [66]. Esta concepción parece haber sido la que aceptó en general la teología judía contemporánea [67]. También en el Nuevo Testamento la 2 Pe 2,4 y Jds 6 hablan claramente de la caída de Satanás y de sus ángeles al infierno, considerándolo como un hecho pasado ya muy lejano. Para el autor del Apocalipsis, el descalabro sufrido por el demonio y su caída del cielo tuvo lugar principalmente cuando Jesús triunfó de la muerte en la cruz. Desde entonces, el poder del demonio quedó destruido y su actividad fue grandemente limitada y reducida.

El Dragón es identificado claramente en el v.9. Es *la antigua serpiente* del Génesis 3,1-5, o sea el demonio bajo la forma animal, enemigo de Dios y de la humanidad. La identificación de la serpiente con Satán es también claramente afirmada en el libro de la Sabiduría: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» [68]. El Dragón es llamado también *Diablo* y *Satanás*. El nombre hebreo *Satán*, que los LXX traducen por *Diablo*, significa propiamente el *acusador*, el *adversario* [69]. Es el *seductor* del capítulo 3 del Génesis, que *extravía a toda la redondez de la tierra*. Antes de que Cristo triunfase del demonio por la cruz, Satanás gozaba de cierto derecho de acusador de los hombres delante de Dios por haberse hecho sus esclavos mediante el pecado [70]. Pero después del triunfo de Cristo sobre el Calvario, el demonio ha quedado derrotado y ha sido arrojado fuera. En adelante ya no tendrá ningún derecho sobre los redimidos por la sangre de Jesucristo.

66 *Henoc eslavo* 29,4-5.
67 Cf. *Testam. Benjamín* 3,4; *Ascensión de Isaías* 4,2; 7,9.
68 Sab 2,24. Cf. J. M. BOVER, *El capítulo 12 del Apocalipsis y el capítulo 3 del Génesis*: EstEcl 1 (1922) 319-336.
69 Cf. Zac 3,1-2; Job 1,6-12; 2,2-6. El carácter de *adversario* de Dios se irá acentuando en el A. T., hasta terminar por ser el enemigo por excelencia de Dios y el instigador al mal (1 Crón 21,1). Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palest.* I p.245; STRACK-BILLERBECK, o.c. I p.138-139.141; III p.814.
70 Cf. Job 1,6-12; 2,2-7.

La derrota decisiva del Dragón provoca una gran alegría en el cielo. Los ángeles o bien las almas de los primeros mártires [71] entonan un cántico de alabanza a Dios y a Cristo (v.10). Porque la victoria de Miguel es en realidad la victoria de Jesucristo. La doxología está inspirada en las aclamaciones imperiales, tan en boga en la época en que escribía San Juan. Los que la cantan son los ángeles o tal vez los mártires. Si fueran estos últimos, se explicaría bien que llamaran *hermanos* a los fieles que aún vivían en la tierra, cuyo triunfo futuro se considera tan seguro, que se presenta como ya realizado [72]. Con la derrota del Dragón *llega la salvación* para todos los que quieran seguir las huellas de Cristo. Y se manifiesta el *poder* irresistible de Dios, que nadie puede detener, y el *reino* que ejerce sobre toda la creación sin trabas de ninguna clase. Al mismo tiempo, la *autoridad de Cristo* sobre el mundo y sobre la Iglesia será reconocida por la humanidad entera.

Los santos cantan el himno de alabanza porque *fue precipitado del cielo el acusador que los acusaba delante de Dios* constantemente. Esta victoria la han conseguido por la virtud de la sangre del Cordero, que fue derramada por todos, y también por sus propios sufrimientos, al dar testimonio de Cristo con su vida (v.11). Lo que en realidad venció al Dragón fue la cruz de Cristo, y los seguidores de Cristo le vencerán siendo fieles a su Maestro hasta la muerte si fuere preciso. El triunfo del pecado y la salvación eterna por la sangre de Cristo sólo se obtienen por la fidelidad al mensaje de Jesús llevada hasta sus últimas consecuencias.

La victoria de los ejércitos celestiales debe ser motivo de regocijo tanto en el cielo como en la tierra, porque en ambos repercutirá el triunfo favorablemente. Estos cantos de victoria se repiten con frecuencia en todo el resto del libro, porque el autor sagrado quiere fortalecer con ellos el ánimo de los fieles con la esperanza del triunfo. Aquí termina—como sucede con todos los cánticos celestes del Apocalipsis—un pasaje que sirve como de primer acto al segundo bosquejo del drama indicado en el v.6. Es una especie de introducción a lo que sigue, lo mismo que la visión de los sellos, la proclamación del águila en Ap 8,13 y el cántico de los ángeles antes de las copas, Ap 15. El autor sagrado se mueve siempre en el mismo cuadro [73].

El *furor* del Diablo *crece* con la derrota tanto más cuanto que sabe le *queda poco tiempo* para perseguir y hacer daño a la Iglesia de Cristo (v.12). San Juan, a imitación de los profetas, consideraba como muy próxima la victoria definitiva de Cristo, el fin de las persecuciones y la implantación de su reino de paz sobre la tierra. La lucha durará solamente tres años y medio según la cronología del vidente de Patmos. El tiempo de que dispone el Dragón para hacer daño a los seguidores de Cristo es, pues, muy corto en comparación con la eternidad del triunfo de Jesucristo y de todos los

[71] Cf. Ap 6,11.
[72] A. GELIN, o.c. p.631.
[73] E. B. ALLO, o.c. p.185.

bienaventurados [74]. Pero la tierra y el mar tendrán que sufrir todavía de los perseguidores de Cristo y de su Iglesia, que, como instrumentos del Dragón, se opondrán con todas sus fuerzas a su implantación en este mundo. El furor de Satanás alcanzará a todos los moradores de la tierra, pero de modo muy diverso. Los idólatras quedarán esclavizados por el diablo y sometidos a los efectos de la justicia divina. Los fieles, en cambio, aunque en apariencia vencidos, conseguirán la victoria bien por medio del martirio o bien por el mérito de las tribulaciones sufridas. El Dragón perseguirá a la Iglesia e inducirá a los hombres a la apostasía. En esta tarea será ayudado por dos Bestias, que provendrán una del mar y la otra de la tierra. Son los últimos asaltos del demonio, que anuncian el tercer ¡ay!, el cual abarca todo el resto del Apocalipsis hasta la completa victoria sobre Satán en el capítulo 19.

La Mujer en el desierto. 12,13-18

13 Cuando el dragón se vio precipitado en la tierra, se dio a perseguir a la mujer que había parido al Hijo varón. 14 Pero fuéronle dadas a la mujer dos alas de águila grande, para que volase al desierto, a su lugar, donde es alimentada por un tiempo y dos tiempos y medio tiempo, lejos de la vista de la serpiente. 15 La serpiente arrojó de su boca, detrás de la mujer, como un río de agua para hacer que el río la arrastrase. 16 Pero la tierra vino en ayuda de la mujer, y abrió la tierra su boca, y se tragó el río que el dragón había arrojado de su boca. 17 Se enfureció el dragón contra la mujer, y fuese a hacer la guerra contra el resto de su descendencia, contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús. 18 Se apostó sobre la playa del mar.

Los v.13-14 desarrollan el pensamiento del v.6. El Dragón, al sentirse derrotado y humillado por el ejército de Jesucristo, se revuelve con mayor rabia contra la Mujer. Pero Dios acude en ayuda de la Mujer, y para que pueda huir de las acometidas del Dragón se le dan *dos* grandes *alas*. Las alas—figura o metáfora muy conocida en la apocalíptica judía—simbolizan la rapidez y el poderoso auxilio divino dado a la Mujer para que pueda huir al desierto [75]. En el Pentateuco se dice que Dios transportó sobre sus alas a Israel desde Egipto al desierto [76]. Y el profeta Ezequiel compara a Nabucodonosor, que lleva cautivo al rey de Judá a Babilonia, a un águila poderosa [77]. El lugar donde ha de refugiarse la Mujer es el desierto, que, como ya hemos visto, era el refugio tradicional de todos los perseguidos. A él huyó el profeta Elías [78], a él huyeron los *Hasidim* [79] y a él se retiraron también los miembros de la comunidad de Qumrân [80]. La duración de este retiro de la Mujer en el desierto es siempre la misma, aunque expresada en forma nueva: *un tiempo*

[74] Cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.138.
[75] Cf. Dt 28,49; Jer 4,13; 48,40; Job 9,26.
[76] Ex 19,4; Dt 32,11.
[77] Ez 17,3-7.
[78] 1 Re 19,4-8.
[79] 1 Mac 2,29.42.
[80] Cf. 1 QS 8,13.

y dos tiempos y medio tiempo (v.14). Es decir, tres años y medio, que es la duración simbólica de toda persecución [81]. En el desierto no hay elementos de vida, pero Dios se encargará de alimentar a la Mujer como alimentó a Israel con el maná y con el agua milagrosa.

No pudiendo el Dragón dar alcance a la Mujer, que se retira al desierto con la velocidad del águila, recurre a un subterfugio: *arroja de su boca como un río de agua para que arrastre a la Mujer* (v.15). Es muy posible que San Juan piense aquí en algún monstruo acuático, como el Leviatán, o en el cocodrilo o la ballena, que lanzan borbotones de agua al aire [82]. El río de agua que el Dragón arroja contra la Mujer simboliza las calamidades y persecuciones que Satanás desencadenará contra la Iglesia para destruirla. En los Salmos y en los Profetas, las persecuciones y tribulaciones que sufren los justos se hallan expresadas a veces por las muchas aguas, que amenazan anegarlos [83]. Tal parece ser el origen de esta imagen.

Algunos autores consideran como probable que San Juan utilice aquí elementos de un mito griego, como el de Latona, que, a punto de dar a luz a Apolo, es perseguida por la serpiente Pitón. Latona huye entonces a la isla Ortigia, en donde da a luz a Apolo sin que se dé cuenta Pitón. Después Apolo matará a la serpiente Pitón [84]. Desde el punto de vista de la inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura, no existe inconveniente alguno en admitir que el autor del Apocalipsis se haya servido de la leyenda griega para su composición escenográfica.

No obstante las artimañas del Dragón para impedir la huida de la Mujer, Dios vela sobre ella, pues el que le había preparado un retiro en el desierto no había de abandonarla en este lance (v.16). Con este fin hace que la tierra se convierta en auxiliar de la Mujer perseguida: la tierra sedienta, a semejanza de los torrentes o *wadis* resecos de Palestina, se traga totalmente la impetuosa torrentera. El autor sagrado quiere simbolizar con esta imagen las persecuciones del mal contra la Iglesia, semejantes a aguas desbordadas [85]. Pero Dios siempre vendrá en ayuda de los suyos, concediéndoles al fin la victoria sobre todos sus enemigos. Los lectores del Apocalipsis debían ver aquí una prueba de la protección divina sobre ellos en las persecuciones que sufrían.

El Dragón, sin embargo, no se da por vencido. Ante el fracaso sufrido en el intento de abatir a Cristo y a la Mujer que lo había engendrado, *desfoga su rabia* dándose a perseguir a *la descendencia* de la Mujer (v.17). Las acometidas del Dragón no se dirigen contra los paganos, que son suyos, sino contra los fieles de Jesucristo, *contra aquellos que guardan los preceptos de Dios* y se mantienen firmes en la fe *dando testimonio de Jesús* con su vida o con su sangre. Esto último era propio de los confesores de la fe, a quienes la Iglesia

[81] Cf. Ap 11,3; Dan 7,25; 12,7.
[82] Cf. Job 41,9-12.
[83] Cf. Os 5,10; Is 8,6-8; Sal 18,5.17; 32,6; 42,8; 124,4.
[84] Cf. DOM M. GUIU CAMPS, o.c. p.302; A. GELIN, o.c. p.632; E. B. ALLO, o.c. p.189s; DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. d'Antiq. Gréco-Romaines* fig.4358 y 4361.
[85] Cf. Is 28,15; Nah 1,8; Dan 9,26; 11,22.

dio el nombre de mártires, de *testigos* de Jesucristo. El martirio es la más alta manifestación de fidelidad a Cristo y a su mensaje de salvación [86]. El Dragón hace la guerra a *todos los hermanos de Jesús*, a *toda la Iglesia* considerada bajo dos aspectos diferentes: en cuanto conjunto y en sus miembros. Mientras que la Iglesia, la sociedad cristiana, en su esencia es indefectible, sus miembros individuales permanecen expuestos a las persecuciones del demonio. Contra éstos dirige Satanás principalmente sus asaltos.

Las diferencias entre judíos y gentiles que habían preocupado a los apóstoles en el concilio de Jerusalén ya no existían en los días en que San Juan escribía el Apocalipsis. Al menos no aparece reflejada dicha oposición en nuestro libro.

El Dragón, burlado e impotente para herir a la Mujer y a su descendencia, excogita una alianza que le será de gran ayuda para continuar la guerra contra los cristianos. Con este propósito *se apostó en la playa del mar* (v.18) [87] mirando hacia occidente, hacia Roma, de donde le vendría la ayuda deseada para proseguir la lucha. Y, en efecto, del mar surgirá la Bestia, en la que se encarnará el Dragón para continuar su guerra a muerte contra la Iglesia.

El fin que se propone el Apocalipsis es transmitir a los cristianos atribulados un mensaje de esperanza, alentándolos para que soportasen con fortaleza y constancia las persecuciones que los amenazaban. Esta es la razón de que el autor sagrado inculque constantemente a sus lectores la seguridad del triunfo definitivo de Cristo sobre los poderes del mal. Es la misma finalidad que se percibe en todas las escenas del capítulo 12.

CAPITULO 13

EL DRAGÓN TRANSMITE SU PODER A LA BESTIA. 13,1-18

El demonio, arrojado del cielo sobre la tierra, lleno de furia se dispone a aprovechar el poco tiempo que le queda para deshacer, si le fuera posible, la obra de Dios en este mundo. El capítulo 13 nos describe cómo el Dragón organiza sus fuerzas para la lucha que se propone seguir contra la descendencia de la Mujer, es decir, contra la Iglesia de Cristo. Su reino es organizado imitando el modelo de su adversario, o sea el del Cordero. Al mismo Cordero opone Satanás la Bestia, el anticristo. Prepara incluso para su Bestia una especie de resurrección, de entronización—imitación de la entronización del Cordero—, de parusía diabólica. Estas escenas tienen lugar sobre la tierra en presencia del Dragón y van acompañadas con cánticos, imitando lo más posible lo que se había

[86] Cf. 1 Jn 3,23; 4,7.21; 5,1-15.
[87] Algunos buenos códices tienen ἐστάθην = «me aposté», «me coloqué», en primera persona singular, referido a San Juan. En cuyo caso no sería la Bestia la que se apostó, sino el vidente de Patmos. Y, en efecto, el capítulo 13 comienza diciendo: *Vi cómo salía del mar una bestia...* (v.1), que parece indicar que San Juan estaba en la playa. Sin embargo, el contexto favorece más la lección en tercera persona, referida a la Bestia.

dicho del Cordero en los capítulos 4-5. Sin embargo, una Bestia sola no podía rivalizar con la potencia del Cordero. Esta es la razón de que Satanás consiga la ayuda de una segunda Bestia, *la Bestia de la tierra* [1]. Las dos Bestias, imitando a los dos Testigos de Cristo [2], se enfrentan con el Cordero. Logran seducir a muchos hombres [3] sirviéndose de milagros aparentes; y los marcan con su señal. De este modo se enfrentan sobre la tierra dos ejércitos, el del Dragón, capitaneado por las dos Bestias, y el del Cordero. El desarrollo de la lucha seguirá un curso cuyo paralelismo con los capítulos 6-11 es evidente [4].

El capítulo 13 nos presenta y describe esas dos Bestias, de las cuales se servirá el Dragón para hacer la guerra a la Iglesia de Cristo [5]. La primera Bestia es el imperialismo romano con sus medios potentísimos de conquista, dominio y seducción. La otra Bestia representa el poder del sacerdocio pagano, especialmente el de Asia Menor, servilmente sometido al capricho de los emperadores.

El capítulo 13 se puede dividir en dos partes: la Bestia del Occidente (v.1-10), la Bestia del Oriente (v.11-18).

La Bestia del Occidente. 13,1-10

[1] Vi cómo salía del mar una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas, y sobre las cabezas nombres de blasfemia. [2] Era la bestia que yo vi semejante a una pantera, y sus pies eran como de oso, y su boca como la boca de un león. Diole el dragón su poder, su trono y una autoridad muy grande. [3] Vi a la primera de las cabezas como herida de muerte, pero su llaga mortal fue curada. Toda la tierra seguía admirada a la bestia. [4] Adoraron al dragón, porque había dado el poder a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién como la bestia? ¿Quién podrá guerrear con ella? [5] Diósele asimismo una boca, que profiere palabras llenas de arrogancia y de blasfemia, y fuele concedida autoridad para hacerlo durante cuarenta y dos meses. [6] Abrió su boca en blasfemias contra Dios, blasfemando de su nombre y de su tabernáculo, de los que moran en el cielo. [7] Fuele otorgado hacer la guerra a los santos y vencerlos. Y le fue concedida autoridad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. [8] La adoraron todos los moradores de la tierra cuyo nombre no está escrito, desde el principio del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado. [9] Si alguno tiene oídos, que oiga. [10] Si alguno está destinado a la cautividad, a la cautividad irá; si alguno mata por la espada, por la espada morirá. En esto está la paciencia y la fe de los santos.

La primera Bestia simboliza, según Ap 17,10-14, el Imperio romano, tipo de todas las fuerzas que se levantarán contra la Iglesia

[1] Ap 13,11-12.
[2] Ap 11.
[3] Ap 13,13-15.
[4] E. B. ALLO, o.c. p.202-203.
[5] Cf. H. SCHLIER, *Vom Antichrist. Zum 13 Kapitel der Offenbarung Johannes:* Theologische Aufsätze K. Barth zum 50 Geburtstag (München 1936); P. BELLET, *Consideraciones sobre el capítulo 13 del Apocalipsis:* XIII SemBiblEsp (Madrid 1953) 359-376; W. BARCLAY, *Great Themes of the New Testament:* V. *Revelation 13:* ExpTim 70 (1958-1959) 260-264.292-296.

en el decurso de los siglos. En efecto, el vidente de Patmos *ve esa* primera *Bestia venir del Mediterráneo* con *siete cabezas* y *diez cuernos* (v.1). Hay que tener en cuenta que la potencia del imperio romano era en gran parte marítima, sobre todo vista desde Asia Menor. En los diez cuernos, la Bestia llevaba otras tantas *diademas*, y en las siete *cabezas, nombres de blasfemia*. Las siete cabezas de la Bestia simbolizan una serie de siete emperadores que se sucedieron en el trono de Roma. Y probablemente también aluden a las siete colinas sobre las cuales se asentaba la capital del Imperio romano. Los diez cuernos representan diez reyes vasallos de Roma que actuaban en íntima conexión con ella en su política persecutoria contra la Iglesia. La identificación de esos reyes y emperadores resulta difícil e hipotética, como veremos después. La fábula representaba la hidra con muchas cabezas para significar su resistencia a la muerte, porque, destruida una cabeza, quedaban las otras. Los cuernos son en la Sagrada Escritura símbolos de la fuerza, incluso de la fuerza militar. Las coronas que llevaba la Bestia significan el poder regio de los distintos soberanos. En cada una de las siete cabezas hay un *nombre de blasfemia*, es decir, un *nombre blasfemo*. Tales debían de ser a los ojos de San Juan y de los cristianos de entonces los títulos que los emperadores romanos se daban a sí mismos, como vemos por las monedas y las inscripciones. Algunos de ellos eran indudablemente blasfemos: *Augustus, Divus, Deus, Filius dei, Dominus, Salvator, Benefactor*. Estos títulos herían profundamente a los judíos, monoteístas, y a los cristianos, porque con ellos una pura criatura trataba de arrogarse atributos divinos exclusivos de Dios. Domiciano fue el primero que empezó a usar estos títulos en la misma Roma, en donde ninguno de sus predecesores se había atrevido a aceptarlos [6], si exceptuamos el título de *Augustus*. El emperador Tiberio se excusa en una ocasión de haber permitido que los españoles le dedicasen un templo, siguiendo en esto el ejemplo de Augusto, que había permitido erigir en Pérgamo un templo en su honor. Pero, si lo toleraba excepcionalmente, sabía muy bien —como dice Tácito [7]—que era un hombre mortal. También Nerón impidió que le dedicasen un templo en Roma. Solamente los admitió para después de su muerte, porque los honores divinos no se debían dar—según él—a un emperador mientras viviese entre los mortales [8].

En el v.2 nos describe el autor sagrado el aspecto exterior de la primera Bestia. Era *semejante a una pantera*, como la tercera bestia de la visión del profeta Daniel [9]. Con esto, tal vez San Juan quiera significar la astuta agilidad y la crueldad felina propias de esta fiera. Las *patas* eran parecidas a *las de un oso*, con lo que quiere indicar la potencia irresistible de sus acometidas. Esta nota distintiva corresponde a la segunda bestia de Daniel [10]. La *boca era como la de un león*, el cual, arrojándose impetuosamente sobre su vícti-

[6] SUETONIO, *Domitianus* 13,2.
[7] *Annales* 4,37-38.
[8] TÁCITO, *Annales* 15,74.
[9] Dan 7,6.
[10] Dan 7,5.

ma, la deshace y la tritura con sus poderosas mandíbulas. También la primera de las cuatro bestias de la visión de Daniel era semejante a un león [11]. Por consiguiente, la descripción que nos da San Juan de la Bestia del Apocalipsis está compuesta de elementos tomados de las cuatro bestias de Daniel [12] y se inspira evidentemente en ella. El profeta Daniel ve, en visión nocturna, salir del mar Grande, es decir, del Mediterráneo, cuatro grandes bestias, diferentes una de otra. La primera era como león con alas de águila; la segunda era semejante a un oso; la tercera era como un leopardo con cuatro cabezas; la cuarta, diferente de todas las otras, era terrible, espantosa, sobremanera fuerte, armada con dientes de hierro y tenía diez cuernos. Estas bestias representan otros tantos reinos [13] que se levantarán en la tierra antes que llegue el reino de los santos. De la cuarta bestia, la más temible de todas, armada con diez cuernos, vio Daniel que salía un cuerno pequeño, que derribó tres de los otros diez. Y tenía una boca que hablaba con arrogancia. La cuarta bestia simboliza el reino seléucida, del que salió el pequeño cuerno, Antíoco IV Epífanes, tan arrogante, que se levantará contra el Altísimo, pretenderá abrogar su Ley y perseguirá a los santos durante un tiempo, dos tiempos y medio tiempo, o sea durante tres años y medio.

El autor del Apocalipsis reúne los diversos elementos de estas cuatro bestias para componer la figura de su terrible Bestia. Las siete cabezas de ésta son la suma de las cuatro cabezas de la tercera bestia de Daniel más las cabezas de las tres restantes fieras del profeta. La Bestia del Apocalipsis forma, pues, la síntesis de las cuatro bestias de Daniel. Con lo cual el vidente de Patmos parece querer indicarnos que esta espantosa Bestia reúne en sí lo peor que los siglos han podido contemplar de fuerzas organizadas opuestas a los planes de Dios.

La cuarta bestia de Daniel, la más parecida a la primera del Apocalipsis, que designaba al imperio seléucida, fue posteriormente empleada para designar al Imperio romano. Esto se ve claramente por el Evangelio de San Lucas [14], en donde la expresión *abominación de la desolación*, que significaba para Daniel la obra de la cuarta bestia, encarnada en Antíoco IV Epífanes, se aplica al asedio de Jerusalén por las fuerzas de Roma. De igual modo, en el libro 4 de Esdras (11-12), las visiones de Daniel son transformadas para representar al imperio romano.

Por eso no tiene nada de extraño que San Juan, siguiendo la tradición apocalíptica de su tiempo, quiera simbolizar con su primera Bestia al Imperio romano. A esta Bestia entrega el Dragón, como príncipe de este mundo [15], *su poder, su trono y una autoridad muy grande* (v.2). Lo cual constituye una ridícula parodia de la entronización del Cordero en el cielo [16]. El autor sagrado considera la Bestia como un poder satánico, agente terrestre del diablo. Esto

[11] Dan 7,4; cf. Os 13,7-8.
[12] Dan 7,2-8.
[13] Dan 7,17-26.
[14] Lc 21,20.
[15] Mt 4,8; Lc 4,5-6; Jn 12,31.
[16] Ap 5,12. Cf. E. B. ALLO, o.c. p.205.

se comprenderá mejor si tenemos presente que San Juan considera al Imperio romano como adorador de los ídolos y perseguidor de la fe. Es, en una palabra, la encarnación del poder de Satanás, opuesto al reino de Dios y a su Iglesia. A esto no obsta el que San Pedro [17] y San Pablo [18], considerando al Imperio romano como una fuerza conservadora del orden y de la paz social, lo presenten a los fieles como ordenado por Dios. Y por este motivo mandan a los cristianos pagar los tributos y rogar por el emperador y los gobernantes a fin de que puedan gozar de paz y servir en ella a Dios.

Después de la parodia de entronización de la Bestia, en el v.2 sucede algo inesperado. San Juan ve a la primera de las siete cabezas de la Bestia *como herida de muerte, pero su llaga mortal fue curada* (v.3). Probablemente se alude aquí a la restauración del Imperio romano, momentáneamente sacudido por la guerra civil que siguió a la muerte de Nerón. También el autor sagrado pudiera referirse al asesinato de Julio César, que pareció por un momento ser el fin del poder de Roma. Pero ésta se levantará más potente y gloriosa bajo Augusto, designado por el mismo Julio César como su sucesor. Para otros autores, la expresión *su llaga mortal fue curada* aludiría a los rumores populares acerca de Nerón *redivivus*, que los cristianos tal vez creyeron ver realizados en Domiciano, segundo Nerón por su persecución contra la Iglesia. Por aquella época corrían escritos judíos de tipo apocalíptico que afirmaban que Nerón no se había suicidado en el año 67, sino que se había refugiado entre los partos. De allí volvería a Roma con un ejército para destruirla e inaugurar los tiempos mesiánicos [19]. Esta leyenda se fue transformando poco a poco, hasta presentar a Nerón resucitado y encarnando al demonio [20]. Bien pudiera ser que San Juan se haya hecho eco de esta leyenda [21].

La Bestia herida [22] y curada es como un remedo del Cordero degollado y resucitado [23]. Es otro caso de paralelismo polémico, bastante frecuente en esta última parte del Apocalipsis. Para combatir el reino de Cristo resucitado, el Dragón le opone el poder de un falso resucitado. El prodigio aparente de la curación de la Bestia despierta la admiración de *toda la tierra*, es decir, de las naciones conquistadas por Roma, que se rinden ante el poder de la Bestia y en ella *adoran al Dragón* (v.4). El autor sagrado alude indudablemente al culto imperial, muy extendido en Asia Menor, en el cual se tributaban honores divinos al *Divus Imperator* y a la *dea Roma*. El culto de los ídolos, que va implicado en la sujeción al imperio idolátrico de Roma, es en la Sagrada Escritura el culto a los demonios [24]. Adorar al emperador o a Roma y adorar al demonio es todo uno en el pensamiento de San Juan. Los emperadores romanos,

[17] 1 Pe 2,13-14.
[18] Rom 13,1-6.
[19] Cf. TÁCITO, *Annales* 2,8-9; SUETONIO, *Nerón* 57.
[20] Cf. *Ascensión de Isaías* 4,2.
[21] Cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.146.
[22] P. S. MINEAR, *The Wounded Beast (Ap 13,3)*: JBL 72 (1953) 93-101.
[23] Ap 5,6.9.12.
[24] Dt 32,17; 1 Cor 10,20; Ap 9,20.

aceptando los títulos divinos y permitiendo la erección de templos en su honor, obligaban a sus súbditos a dar culto al poder romano y, en último término, al demonio. El culto de Roma y de sus emperadores se había difundido particularmente por la provincia proconsular de Asia. En una inscripción de Halicarnaso se saluda a Augusto con las expresiones de «Zeus paternal y salvador de todo el género humano» [25].

El mundo se inclina ante la fuerza brutal del Imperio romano, y se somete de cuerpo y alma al principio que lo inspira. Este, para el autor del Apocalipsis, no es otro que el Dragón [26]. Todos los moradores del Imperio romano, es decir, aquellos que no están escritos en el libro de la vida eterna, sino que adoran a los ídolos, se rindieron a la Bestia, exclamando: *¿Quién como la Bestia? ¿Quién podrá guerrear con ella?* Son éstas expresiones que en el Antiguo Testamento se dirigen exclusivamente a Dios [27]. De donde se deduce que los adoradores de la Bestia la consideraban como el dios más poderoso, contra el cual nadie podía levantarse.

Todo el universo está sometido al poder de Dios, pero es El quien, por sus altos juicios, permite la acción del Dragón, el cual inspira a la Bestia las *palabras blasfemas* que van implicadas en los nombres divinos que los césares se arrogaron. La actuación de la Bestia se asemeja a la del «pequeño cuerno» de la visión de Daniel [28]: *hablaba con gran arrogancia*, pronunciando *palabras llenas de blasfemia* (v.5). Los autores antiguos narran hechos blasfemos de divinización de los emperadores o de familiares de éstos [29]. A la Bestia se le permite desarrollar su acción durante un período de *cuarenta y dos meses*, es decir, durante tres años y medio, que es el tiempo simbólico de toda persecución religiosa. El tiempo que es dejado al Dragón para que actúe sus planes está, pues, estrictamente delimitado. Durará tanto como la profanación del templo de Jerusalén por el «pequeño cuerno», Antíoco IV Epífanes [30], como la predicación de los dos Testigos [31] y como el retiro de la Mujer en el desierto [32]. Todos estos hechos son evidentemente simultáneos y constituyen aspectos diversos de un mismo suceso.

Las pretensiones de los emperadores romanos a ser divinizados constituían una suplantación de los derechos de Dios y un gravísimo insulto contra los santos que le aclaman en el cielo como tal (v.6). San Juan, profundamente irritado ante semejante pretensión, la considera como una *blasfemia contra Dios*, contra su *santo nombre* y contra *su tabernáculo*. El tabernáculo se identifica aquí con el cielo, concebido por el autor del Apocalipsis a semejanza del templo de Jerusalén. Esta actitud blasfema de la Bestia corresponde perfectamente con la realidad histórica, que nos es conocida por los autores antiguos. Suetonio nos habla de la *arrogancia* del emperador Domiciano, el cual dictó en cierta circunstancia una circular que comenzaba así: *Dominus et deus noster sic fieri iubet*... Y después se estableció que se le llamase y se le designase con estos títulos tanto por escrito como en la conversación [33]. La madre de Domiciano era llamada madre de dios y reina del cielo. Y el hijo mayor de Domiciano, muerto a los dos años, era representado sentado en lo alto del cielo sobre un trono en actitud de juzgar junto con siete estrellas. La religión imperial constituirá en adelante el armazón del régimen y el criterio de la romanidad. El culto imperial llegó a ser con el tiempo la muestra de lealtad al imperio. Los cristianos, *los santos*, por rehusar practicar la religión idolátrica del imperio, eran considerados como enemigos del Estado, como anarquistas que atentaban contra la seguridad de la nación. Por eso se les perseguía y se les condenaba a muerte: *Fuele otorgado* a la Bestia *hacer la guerra a los santos y vencerlos* (v.7). Los *santos* son los miembros de la Iglesia, la cual en aquel tiempo ya estaba extendida por *toda tribu, pueblo, lengua* y *nación*. Dios permite que la Iglesia sea perseguida y muchos de sus miembros muertos porque la tribulación sirve para purificarla y para mostrar su grandeza. «La virtud—como decía San Pablo—se perfecciona en la flaqueza» [34]. Pero, si bien las persecuciones hacían que muchos cristianos fuesen abatidos, nunca pudieron abatir a la Iglesia en cuanto tal. Todo lo contrario, los vencidos en las persecuciones serán después los vencedores de sus mismos verdugos [35]. «La sangre de los mártires—como diría Tertuliano—es semilla de cristianos». Dios en su providencia divina lo ha dispuesto todo de tal manera, que pueda servir al triunfo definitivo de su causa. Por eso, los cristianos no han de desalentarse al verse perseguidos a muerte, sino que han de confiar en Dios, que al fin les dará la plena victoria sobre sus enemigos.

La fuerza y el esplendor del imperio romano arrastró a muchos a darle culto. Los cristianos que se resistían eran inmolados como enemigos del Estado y de la religión. Pocos años después de la composición del Apocalipsis, Plinio el Joven narra en una carta al emperador Trajano la conducta que había seguido con los cristianos de Bitinia. A los acusados de cristianismo los hacía llevar ante la imagen del emperador y de los otros dioses para que les ofreciesen incienso e hicieran una libación de vino. Los que ejecutaban este rito eran puestos en libertad; en cambio, los que se negaban eran ejecutados como rebeldes [36]. Años más tarde, el procónsul de Asia exigía a San Policarpo jurar por el nombre del César y llamarle *Señor*, Κύριος Καῖσαρ [37], a lo que el Santo se negó creyendo que esto era una confesión idolátrica. En tiempo de San Juan todavía no se había llegado a este extremo; pero el profeta, que veía el culto del emperador y de Roma extendido y solemnizado en la provincia proconsular de Asia, podía muy bien entrever adónde llegaría tal superstición.

25 Citada por A. J. Festugière-Fabré, *Le monde gréco-romain au temps de N. S.* II p.8.
26 E. B. Allo, o.c. p.207.
27 Cf. Ex 15,11; Sal 35,10; Zac 3,2; Dan 10,13.20s; 12,1; Jds 9.
28 Dan 7,8.
29 Cf. Suetonio, *Iulius Caesar* 88; *Augustus* 100,4.
30 Dan 7,8.20.
31 Ap 11,3.
32 Ap 12,6.14.

33 Suetonio, *Domitianus* 13.
34 2 Cor 12,9.
35 Ap 20,4-6.
36 Plinio el Joven, *Epíst.* 96.
37 *Martirio de San Policarpo* 8.

Por eso dice muy bien que adoraron a la Bestia *todos los moradores de la tierra* (v.8). Solamente los cristianos, *cuyo nombre está escrito en el libro de la vida desde el principio del mundo*, se negaron a ofrecer incienso a las imágenes de los emperadores. Los *moradores de la tierra* son los enemigos de Dios según la manera de hablar del Apocalipsis. Estos no están escritos en *el libro de la vida del Cordero degollado*. Aquí, como en Ap 21,27, el libro de la vida se atribuye al Cordero inmolado, porque ha sido El el que con su inmolación sobre la cruz ha dado vida al mundo [38]. Cristo tiene, pues, el libro de la vida en su poder [39], y de él puede borrar a los que sean indignos. Este libro está escrito *desde la fundación del mundo*, como se dice también en Ap 17,8. El plan divino de la redención por medio de la sangre del Cordero inmolado estaba ya determinado desde la eternidad. Cristo estaba predestinado desde la eternidad al sacrificio redentor de su vida, como lo afirma la 1 Pe: «Habéis sido rescatados de vuestro vano vivir... con la sangre preciosa de Cristo, como de Cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro» [40].

Pero para poder ser inscrito en el libro de la vida es necesario participar de los sufrimientos de Cristo. Porque sólo la vía de la cruz es la que conduce al cielo. Esta es la razón de que San Juan anuncie a los fieles sufrimientos y hasta la muerte con frases un tanto enigmáticas: *Si alguno está destinado a la cautividad, a la cautividad irá; si alguno mata por espada, por espada morirá* (v.10). No se trata aquí de la ley del talión, porque rompería evidentemente la marcha del pensamiento. Se trata de una grave advertencia del vidente de Patmos hecha a sus lectores acerca de lo que va a ocurrir. De ahí la expresión: *Si alguno tiene oídos, que oiga* (v.9), con la que quiere llamar la atención de los cristianos de Asia sobre el peligro que les amenaza [41]. El autor sagrado tiene ante los ojos la lucha que se acerca, que ha de ser afrontada por los fieles no con la fuerza de las armas, sino con el sufrimiento, abrazándose con la cruz que a cada uno tenga el Señor preparada. Esta puede ser el *destierro*, que él mismo estaba sufriendo en Patmos, o la *muerte*, que muchos ya habían sufrido. Los cristianos han de aceptar con *fe* y *paciencia* las persecuciones, que en los planes divinos están destinadas a perfeccionarlos y a manifestar su virtud.

La advertencia de los v.9-10 está tomada de Jeremías [42], que le da otro sentido. El profeta amenaza al pueblo israelita prevaricador con la cólera de Dios. Unos morirán de peste, otros al filo de la espada, otros perecerán de hambre y otros serán llevados cautivos. Pero esto será efecto de la justicia divina, que por estos medios

[38] Cf. Jn 3,15-16; 6,33.51.
[39] Ap 3,5.
[40] 1 Pe 1,18-20. Cf. BOULGAKOF, *Du Verbe incarné* (París 1943) p.34.
[41] San Juan ya había empleado la misma frase en Ap 2,7ss. Jesús también la usa en varias ocasiones (Mt 11,15; 13,9.43). Los oídos *para oír* no designan los oídos corporales, sino la voluntad de escuchar la palabra de Dios que se les propone.
[42] Jer 15,2.

castiga las iniquidades de su pueblo, mientras que en el Apocalipsis es la misericordia de Dios, que se propone por los mismos medios coronar a sus fieles con la corona de la gloria. La persecución promovida por los agentes del culto imperial pondrá a prueba la *paciencia* y la *fe* de los santos. Si saben soportarla por amor a Jesucristo, les alcanzará la vida eterna [43]. El Salvador había anunciado en diversas ocasiones a sus discípulos que tendrían que sufrir persecuciones y pruebas de todo género por su nombre. Pero las persecuciones serían ocasión para dar testimonio de Jesucristo y para manifestar la verdadera calidad del cristiano. «Por su paciencia en la prueba salvarían sus almas» [44].

La Bestia del Oriente. 13,11-18

11 Vi otra bestia que subía de la tierra y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón.
12 Ejerció toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella e hizo que la tierra y todos los moradores de ella adorasen a la primera bestia, cuya llaga mortal había sido curada. 13 Hizo grandes señales, hasta hacer bajar fuego del cielo a la tierra delante de los hombres. 14 Extravió a los moradores de la tierra con señales que le fue dado ejecutar delante de la bestia, diciendo a los moradores de la tierra que hiciesen una imagen en honor de la bestia, que tiene una herida de espada y que ha revivido.
15 Fuele dado infundir espíritu en la imagen de la bestia, para que hablase la imagen e hiciese morir a cuantos no se postrasen ante la imagen de la bestia, 16 e hizo que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos, se les imprimiese una marca en la mano derecha y en la frente, 17 y que nadie pudiese comprar o vender sino el que tuviera la marca, el nombre de la bestia o el número de su nombre. 18 Aquí está la sabiduría. El que tenga inteligencia calcule el número de la bestia, porque es número de hombre. Su número es seiscientos sesenta y seis.

Después de la visión de la primera Bestia, San Juan ve otra Bestia, que se diferencia de la primera. La primera sale del mar, es decir, viene del occidente; la segunda, en cambio, *viene de la tierra*, o sea, para Juan, que estaba en Patmos, la tierra era el Asia Menor. La primera tenía diez cuernos, expresión de su gran poder; la segunda sólo tiene *dos, que se asemejan a los de un cordero*. El profeta Daniel también nos habla de un carnero con dos cuernos [45], que para él representaba el imperio persa. No obstante el aspecto manso de cordero que tenía la segunda Bestia del Apocalipsis y que parecía hacerla poco temible, su *lenguaje* es venenoso y maléfico *como el del Dragón* (v.11). Con lo cual el autor sagrado quiere significar su actuación en extremo peligrosa y ponzoñosa. Ejerce una actividad muy amplia y maléfica en favor de la primera Bestia.

[43] Ap 14,12.
[44] Mt 5,11-12; 10,22-23; Lc 21,12-19.
[45] Dan 8,3.

Es, por lo tanto, una aliada de ella. Le presta su ayuda no con solas palabras, más o menos persuasivas, sino con grandes prodigios, hasta hacer bajar fuego del cielo. Y con estos portentos, obrados delante de la primera Bestia y en honor de ella, logra arrastrar a los hombres en pos de la Bestia, que, habiendo recibido una herida mortal, había revivido. Todavía hace más: infunde espíritu de vida en las imágenes de la Bestia para que hablen. Con esto inducía a todos a que adorasen a la Bestia y hacía morir a los que se resistían a este homenaje. Además, hacía marcar a todos en la frente y en la mano con la señal de la Bestia.

Todos estos detalles nos pintan al vivo el carácter de esta segunda Bestia, que no representa una potencia político-militar como la primera, sino una potencia espiritual al servicio de ella. No dispone de la fuerza, sino de la persuasión y del arte de prestidigitación para engañar a los hombres. Es una fuerza filosófico-religiosa, una especie de personificación de los falsos profetas disfrazados con piel de cordero de que nos habla Jesús en el Evangelio [46]. De ahí que, si la primera Bestia era el tipo del anticristo político, la segunda es el tipo del anticristo religioso. Tiene que ser un poder espiritual que obra poderosamente sobre las almas, induciéndolas a rendir culto a la primera Bestia. Se trata de un poder religioso (v.13), que ejerce al mismo tiempo un poder político de parte del imperio (v.12), y promueve el culto imperial y la persecución contra los cristianos (v.12 y 15) [47].

Todas estas características corresponden bien al sacerdocio pagano, que tomaba parte en el gobierno municipal de las ciudades y de las provincias. Algunos autores ven en esto una alusión a los colegios sacerdotales del culto de Cibeles, el cual estaba muy extendido por la provincia proconsular del Asia Menor y tenía relación con el culto imperial [48]. Pero más probablemente se debe de referir a todo el sacerdocio del Asia Menor, que se esforzaba por promover el culto imperial. Tal vez la ciudad de Pérgamo fuera el centro de irradiación de este movimiento en favor del culto imperial [49]. Por aquel entonces existían también religiones sincretistas, especialmente de tendencia gnóstica, que con sus ideas filosófico-religiosas y sus imitaciones del cristianismo amenazaban destruir la verdadera esencia del mensaje cristiano. Todo esto debía de estar presente en la mente de San Juan.

La actividad de la segunda Bestia es de carácter indudablemente religioso. Su ministerio va encaminado a la propagación del culto de la primera Bestia, o sea del culto imperial (v.12). Para conseguir esto mejor recibe del Dragón el poder de obrar milagros. La primera Bestia había logrado, mediante el prodigio de su aparente resurrección, que toda la tierra la adorase [50]. La segunda también obra aparatosos portentos, con el fin de inducir a los hombres a

[46] Mt 7,15; cf. Ap 16,13; 19,20; 20,11.
[47] Ap 19,20.
[48] Cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et Cybèles* p.80-97.
[49] Cf. Ap 2,12s. Dom Guiu M. Camps, o.c. p.306.
[50] Ap 13,3-4.

adorar la estatua de la primera. Los prodigios obrados por la segunda Bestia en favor del César, se asemejan a los que hacía Elías en favor del culto de Yahvé [51]. Esta especie de milagros los hacía delante de la primera Bestia, es decir, delante de las estatuas de los emperadores y de sus representantes. Grande fue la importancia que tuvo la estatua del emperador en el juicio de los cristianos delante de los procónsules [52]. En este sentido, el culto imperial vino como a resumir todo el sistema religioso del paganismo romano, y sus exigencias servían de piedra de toque para saber si un acusado cumplía o desobedecía las leyes del imperio, si era blasfemo de la religión oficial y, como tal, reo de muerte [53].

Los portentos de la segunda Bestia consiguen *extraviar a los moradores de la tierra* (v.14), admirados ante el *fuego caído del cielo*, y los arrastra al culto de la primera Bestia. Jesucristo ya había anunciado que surgirían falsos profetas y seudotaumaturgos que harían portentos para seducir a los hombres [54]. Y San Pablo también afirma que la venida del anticristo «irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición» [55].

La segunda Bestia se esfuerza, además, en hacer levantar *estatuas* a la primera Bestia, o sea a Roma y a sus emperadores. Estas estatuas eran muchas veces imágenes que aparentemente hablaban o se movían (v.15). Los paganos, tanto griegos como romanos, tenían gran fe en las estatuas parlantes. Era fácil introducir un hombre en una estatua hueca para que hablase [56]. En las ruinas de santuarios paganos antiguos se han encontrado tubos o huecos ingeniosamente dispuestos, contiguos a las estatuas de los dioses, por donde los sacerdotes idólatras podían hablar, produciendo la sensación de que eran las estatuas las que hablaban. Son todas supercherías, bastante frecuentes en el paganismo antiguo, de las cuales debió de servirse el sacerdocio pagano de Asia Menor para acreditar ante el pueblo el culto imperial. También en el mundo pagano se atribuían milagros y grandes prodigios a personajes determinados. El ejemplo más típico lo tenemos en la vida legendaria y taumatúrgica de Apolonio de Tiana—contemporáneo de San Juan—escrita por Filóstrato. También en los escritos de Jámblico y de Porfirio se narran hechos portentosos, que pueden ser considerados como obra de magia y prestidigitación.

La Bestia, al mismo tiempo que se servía de estos artificios para promover el culto imperial, se constituía en denunciadora de los que no adoraban a la Bestia. En la carta de Plinio el Joven al emperador Trajano refiere el legado cómo le eran llevados los cristianos para que los juzgase, y cómo se le presentaban listas de

[51] 1 Re 18,38.
[52] Cf. Plinio el Joven, *Epist.* 96.
[53] E. B. Allo, o.c. p.229.
[54] Mt 7,15; 24,11.24; Mc 13,22.
[55] 2 Tes 2,9-10.
[56] Cf. *Recognitiones Clementinae* 3,47; Atenágoras, *Legatio* 18; 26; Luciano, *De dea syria* 10.

gentes denunciadas por ser cristianas sin la firma de los denunciantes. A lo cual contesta el emperador diciendo: «No se han de llevar a cabo pesquisas a propósito de los cristianos; pero, si son acusados y convencidos, hay que castigarlos... Por lo demás, en ningún género de crímenes se han de aceptar denuncias que no estén firmadas por alguien, ya que esto serviría de pésimo ejemplo» [57]. De aquí se puede deducir que no eran las autoridades romanas, sino otras, las que llevaban la iniciativa de la persecución. La situación descrita por Plinio hace suponer que gran número de gentes de todas clases y condiciones, tanto del campo como de la ciudad, se hacían cristianas. Con esto, los templos y las fiestas paganas eran poco frecuentados, y la carne de las víctimas sacrificadas en los templos no se podía vender. Ante esta situación, el sacerdocio pagano debió de reaccionar violentamente en contra de los cristianos, convirtiendo la cuestión religiosa en una cuestión de lealtad al poder imperial.

La Bestia, o sea, el sacerdocio pagano todavía va más lejos en su odio perseguidor. Acude a toda suerte de sanciones económicas y sociales para vencer la resistencia de los cristianos que no quieren adorar la estatua del emperador (v.16-17). Obliga a *todos los hombres, pequeños y grandes, ricos y pobre, libres y siervos,* a *imprimir una marca en la mano y en la frente,* sin la cual ninguno de ellos podía *comprar* o *vender*. La *marca* o *señal* (Χάραγμα) que los adoradores de la Bestia llevaban sobre la mano derecha y sobre la frente, es una imitación de la señal que llevaban los seguidores del Cordero [58]. La marca que llevaban era el nombre de la Bestia o la cifra de su nombre. La imagen de este marcaje está tomada de los tatuajes sagrados que existían en ciertos cultos paganos. En algunos santuarios antiguos se imprimía una marca a fuego a los que estaban dedicados al culto de dicho templo. También los esclavos y los soldados llevaban una marca hecha a fuego. Y Ptolomeo Filopator, rey de Egipto, hizo imprimir a fuego sobre la carne de los judíos el signo de Dionisos-Baco, que consistía en una hoja de hiedra [59]. El autor del Apocalipsis se sirve de todos estos datos ambientales para expresar la pertenencia a la Bestia, sin que sea necesario admitir un tatuaje real. No hay razón para ver en esta señal una especie de certificado oficial de lealtad al emperador parecido a los *libelli* de Decio [60], porque, a fines del siglo I, los cristianos todavía no eran numerosos. Además, en aquella época nadie rehusaba el culto imperial, excepto los judíos que estaban dispensados. Y los cristianos, o bien pasaban por judíos, o bien se distinguían fácilmente de los demás por su aislacionismo. La interpretación que ve en esta señal el uso de las monedas, que llevaban grabada la efigie del emperador con sus títulos divinos, no parece tener mucha

[57] PLINIO EL JOVEN, *Epíst.* 96 y 97.
[58] Cf. Ap 7,3-4.
[59] Cf. 3 Mac 3,29.
[60] W. M. Ramsay *(The Letters to the Seven Churches of Asia* [Londres 1904] p.110-111) y el P. E. B. Allo (o.c. p.212) creen que se trata de una especie de *libelli,* como los que se dieron a los apóstatas en tiempo de Decio.

probabilidad, pues no podría ser designada por una señal hecha sobre la frente. Por otra parte, los cristianos nunca fueron tan fanáticos que rehusaran servirse de las monedas corrientes. En esto seguían el ejemplo y la doctrina de Jesús, propuesta cuando fue interrogado por los fariseos acerca de las relaciones de la religión con el poder romano [61].

En la historia de las persecuciones se descubren innumerables medios y motivos excogitados por los perseguidores para excluir a los cristianos de la vida social, impidiéndoles el acceso a los puestos y cargos del Estado y de la ciudad [62].

El autor del Apocalipsis termina indicando el nombre de la Bestia (v.18), causa de tantos males y persecuciones para los seguidores de Cristo. Pero, por razones de prudencia, y porque sería peligroso comprometer a las comunidades cristianas con una acusación de lesa majestad, no dice expresamente: esa Bestia de que os hablo es el Imperio romano o el emperador fulano de tal. Da el nombre de la Bestia, pero cifrado, y encubriéndolo en forma de adivinanza. Por eso, para llegar a descifrar la adivinanza se necesita inteligencia y buen cálculo. Los antiguos se valían de la *guematría* para estos casos. La guematría era el arte de indicar los nombres valiéndose del valor numérico de sus letras. Sabido es que los antiguos se servían de las letras del alfabeto para designar las cifras matemáticas. Los números que nosotros usamos hoy día han sido tomados de los árabes en época posterior. La guematría era bastante corriente entre los judíos y los greco-romanos. En Pompeya se han encontrado excelentes ejemplos de guematría, como éste: «Yo amo a aquella cuya cifra es 545» [63].

Los lectores del Apocalipsis debían de conocer la clave o el secreto para interpretar el número propuesto por San Juan. Para nosotros, en cambio, resulta muy difícil el saber con certeza a qué nombre se refiere, porque una sola cifra puede corresponder a muchos nombres. Conociendo un nombre, resulta muy fácil sacar su cifra; pero teniendo solamente la cifra, es dificilísimo llegar al conocimiento cierto del nombre si no hay otras circunstancias que puedan contribuir a esclarecer el enigma. Es lo que sucede en nuestro caso, en el que sólo conocemos la cifra y las circunstancias no son tan determinantes que nos puedan indicar con seguridad a qué nombre se refiere. La cifra que nos da San Juan designa indudablemente el nombre de la Bestia, ya se trate de un hombre determinado o de una categoría de hombres. Pero ¿cuál es el número exacto que nos da San Juan? El texto original no es seguro, pues algunos códices dan el número 616, y los otros el 666. La mayoría de los códices y los mejores leen el número 666. Un pequeño grupo, en cambio, compuesto por el códice griego C, por el latino *Laudianus*, el armeno 4 y por San Ireneo [64], tienen el número 616. ¿Será el 616 una variante intencionada para encontrar en el número un nombre determinado? ¿Será el 666 más conforme

[61] Mt 22,21.
[62] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,1,5; SOZOMENO, *Hist.* 5,18: PG 67,1269.
[63] Citado por A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tubinga 1909) p.207.
[64] SAN IRENEO, *Adv. haer.* 5,30,1.

con el sentido peyorativo que tiene el número 6 en el Apocalipsis? Se han propuesto variadísimas y numerosas interpretaciones a propósito de ambas cifras.

Aceptando el número 666, que, según la crítica textual, es el que se ha de preferir, se han propuesto las siguientes interpretaciones: Si el cálculo guemátrico se hace con letras hebreas, lo que no sería imposible tratándose del Apocalipsis, el criptograma podría ser QSR: (= 100 + 60 + 200) NRON (= 50 + 200 + 6 + 50. Total, 666) = *César Nerón*[65]; o también QYSR (= 100 + 10 + 60 + 200) RWMYM (= 200 + 6 + 40 + 10 + 40. Total, 666) = *César de los Romanos*. Si el cálculo se hace con letras griegas, se pueden suponer varias posibilidades: λατεῖνος: *latino* = 666; o también ἡ λατίνη βασιλεία: *el imperio latino* = 666.

A propósito del número 616 son también varias las interpretaciones. Como el Apocalipsis se dirige a los cristianos de lengua griega, muchos autores han pensado en el título de Καῖσαρ θεός (= KAISAR: 20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100; ZEOS: 9 + 5 + 70 + 200. Total, 616) = *César es dios*. Otros autores proponen leer ἡ ἰταλη βασιλεία: *el imperio de Italia* = 616. Si la guematría se hiciese con letras hebreas, sería: QYSR ROM = *César de Roma*: 616; o también QSR NRO = *César Nerón*: 616. R. Schütz[66] sugiere que la cifra 616, tal como nos la ofrece el códice *Laudianus*: DCXVI, haría referencia a un sello imperial grabado sobre las monedas, y que contendría las iniciales de Domiciano (= D) César (= C) y la fecha del año 16 (= XVI) de su *tribunitia potestas*. El inconveniente que tiene esta hipótesis es que el cálculo se haga sobre números romanos, quizá poco conocidos entre los griegos y judíos.

Por otra parte, el nombre de Nerón también se puede aplicar a Domiciano, el nuevo Nerón. Así lo hacen varios autores antiguos, como Juvenal[67]. Plinio dice de Domiciano: «Neroni simillimus»[68]. Y Tertuliano lo llama «portio Neronis de crudelitate»[69]. Como es sabido, fue Nerón el que inició la persecución contra los cristianos. Pero a Nerón hay que considerarlo no tanto como persona particular, que ya había muerto, cuanto como símbolo de los futuros emperadores que habían de perseguir a la Iglesia. Spitta, Holtzmann y otros encuentran la cifra 616 en el nombre de Calígula, Γάιος Καῖσαρ. Y la muerte-resurrección de la Bestia aludiría a la grave enfermedad de la que sanó Calígula al comienzo de su reinado[70].

En resumen, por lo dicho se podrá entrever la dificultad de determinar con absoluta certeza el nombre de la Bestia. Hemos de tener en cuenta también el simbolismo de San Juan, tan importante en el

[65] Cf. C. Bruston, *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Neron* (París 1880); V. Burch, *Reasons why Nero should not be found in Revelation* 13: The Expositor, 19 (1920) 18-28; W. E. Beet, *The Number of the Beast:* ibid. 21 (1921) 18-31; E. B. Allo, o.c. exc.34 p.232-236; F. Cramer, *Die symbolische Zahl 666 in der Ap 13,18:* TG 44 (1954) 63; C. Cecchelli, *666 (Ap 13,18)*; Studi in honore di G. Funaioli (1955) p.23-31; S. Bartina, o.c., exc.4: *La cifra de la bestia* p.723-726.
[66] *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Göttingen 1933) p.65.
[67] *Satir.* 4,37-38.
[68] *Paneg.* 53.
[69] Tertuliano, *Apol.* 5.
[70] Suetonio, *Calígula* 14.

Apocalipsis. La cifra 666 es muy posible que tenga un valor simbólico de imperfección y deficiencia (= 7 — 1): es un querer acercarse a 7, número de la perfección y plenitud, pero nunca podrá llegar a él. En este sentido se contrapone a la cifra del nombre de Jesús, que en griego da el valor numérico de 888 (= 7 + 1). El 888 es un número perfecto, que significa plenitud, porque está compuesto del número 7 más 1. Sabido es cómo en el Apocalipsis el número 7 es símbolo de plenitud. Por consiguiente, Jesús tiene—por contraposición con la Bestia—una superplenitud de ser y de poder porque supera a 777[71].

Sin duda que San Juan explicaría de palabra el sentido de este nombre. Pero él ha querido transmitirlo a la posteridad bajo esta forma velada para evitar que los representantes del emperador de Roma pudieran tomar represalias contra los cristianos. Por esta misma razón, como es muy probable, designa a Roma en el capítulo 16 bajo el nombre de Babilonia.

CAPITULO 14

El autor sagrado, después de terminar la descripción de los tres años y medio de persecución, pasa a describirnos el desenlace final. Se trata de un juicio, con el cual se inaugura el reino milenario de Cristo. Las visiones que describen este juicio y el castigo de los perseguidores abarcan hasta Ap 20,6.

El capítulo 14 tiene dos partes bastante distintas. En la primera parte (v.1-5), o sea, en la primera visión, que corresponde a la visión del capítulo 7, San Juan nos ofrece un cuadro radiante de felicidad bienaventurada que va como a coronar esta sección del Apocalipsis (c.5-14). A los seguidores de la Bestia opone San Juan los fieles seguidores del Cordero, reunidos simbólicamente sobre el monte Sión, Jerusalén, en torno del Cordero, porque los 144.000 elegidos representan al Israel nuevo, al Israel de Dios. Allí ofrecen a Dios y al Cordero las primicias de sus alabanzas y, al mismo tiempo, celebran el triunfo de Cristo que se dibuja en el horizonte. La segunda parte (v.6-20) del capítulo 14 es como una introducción a las siete plagas que serán descritas en la sección siguiente (c.15-16).

***El Cordero y sus fieles servidores.* 14,1-5**

1 Vi, y he aquí el Cordero, que estaba sobre el monte Sión, y con El ciento cuarenta y cuatro mil, que llevan su nombre y el nombre de su Padre escrito en sus frentes, 2 y oí una voz del cielo, como voz de grandes aguas, como voz de gran trueno; y la voz que oí era de citaristas, que tocaban sus cítaras 3 y cantaban un cántico nuevo, delante del trono y de los cuatro vivientes y de los ancianos; y nadie podía aprender el cántico, sino los ciento cuarenta y cuatro mil, los que fueron rescatados de la tierra. 4 Estos son los que no se mancharon con mujeres y son vírgenes. Estos son los que siguen al Cordero adondequiera que

[71] Cf. S. Bartina, o.c. p.726.

va. Estos fueron rescatados de entre los hombres, como primicias para Dios y para el Cordero, [5] y en su boca no se halló mentira, son inmaculados.

La multitud de 144.000 vírgenes rescatados de la tierra hace como de contrapeso a la apostasía de los moradores de la tierra del capítulo 13. Los 144.000 representan la totalidad de los elegidos, del mismo modo que en Ap 7,4-8 simbolizaban la totalidad de los cristianos. Estos fieles de Cristo, que no han querido adorar a la Bestia, son llamados *vírgenes* (v.4). Esta expresión es probable que haya que tomarla en sentido metafórico. Los 144.000 son vírgenes en el sentido de que no se han manchado con el culto de los ídolos paganos, principalmente con el culto de la Bestia o culto imperial. Roma era la Gran Prostituta [1]; en cambio, el Cordero de Dios era inmaculado [2]. Roma se prostituía mediante su propio culto idolátrico y con la corrupción moral que acompañaba a los cultos paganos. Ante tanta corrupción se levanta una gran multitud, que no sólo ha llevado una vida santa y pura, sino que incluso entre ellos hay muchos que han conservado la virginidad. Todos forman la corona de gloria del Cordero inmaculado.

Tanto el Cordero como los 144.000 vírgenes *estaban sobre el monte Sión.* Los profetas suelen contemplar el monte Sión como una montaña elevada que sobresale por encima de todos los demás montes, como faro luminoso que atraerá a sí a todos los pueblos: «Al fin de los tiempos—dice el profeta Miqueas—el monte de la casa de Yahvé se alzará a la cabeza de los montes, se elevará sobre los collados, y los pueblos correrán a él. Y vendrán numerosos pueblos, diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, que nos enseñe sus caminos para que marchemos por sus sendas, pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra de Yahvé» [3]. La literatura apocalíptica también nos presenta al Mesías reuniendo a sus seguidores y a sus huestes conquistadoras sobre el monte Sión [4]. En el Antiguo Testamento, el monte Sión era el símbolo de la fuerza y de la seguridad para Israel, porque Dios habitaba en él y lo protegía contra todo enemigo [5]. De igual modo, Sión significa en nuestro pasaje del Apocalipsis un sitio seguro de refugio en el que el Cordero reúne a sus pacíficos ejércitos. Mientras que el Dragón y la Bestia estaban apostados sobre la arena movediza de la playa y las olas del mar, el Cordero está sobre el monte Sión, símbolo de seguridad y estabilidad. Los 144.000 (= 12 × 12.000) vírgenes llevaban el *nombre* del Cordero y *el nombre de su Padre escrito en sus frentes* (v.1). El nombre sobre la frente simboliza la consagración de la vida al servicio de Dios. Los siervos llevaban la marca de sus señores; los soldados, la del emperador, a quien habían jurado lealtad. Del mismo modo que en Ap 7,4ss el Cordero se aparece a Juan

[1] Ap 19,2.
[2] Ap 19,8.
[3] Miq 4,1-2; Is 2,2-3; cf. Jl 3,5; 4,17; Sal 110,2; Mt 21,4-5; Rom 11,26.
[4] Cf. 4 Esd 13,35-39; 5 Esd 2,42-43; *Apocalipsis de Baruc* 40,1-2. El texto del 5 Esd 2,42-43 es muy parecido al del Apocalipsis de San Juan, del cual depende.
[5] Cf. Sal 2,6; 48,1ss; 53,7.

junto al Padre Eterno, rodeado de su corte y de la gran multitud de escogidos. Y mientras el vidente de Patmos contempla esta visión, oye la música de armoniosos cánticos con los cuales los bienaventurados celebran en el cielo la gloria del Cordero (v.2). La felicidad celeste en el Apocalipsis es litúrgica. El cántico que entonaban, acompañándolo con el son de las cítaras [6], era algo secreto y misterioso, pues sólo podía ser cantado por aquellos 144.000. Es, por lo tanto, *un cántico nuevo*, como todo lo que sucederá en los capítulos 21-22,5. El rumor de este canto, entonado por un coro tan colosal de 144.000 voces, lo compara San Juan al fragor de una inmensa masa de agua al caer o al estrépito aterrador e impresionante de una terrible tempestad de truenos. Este inmenso himno de alabanza a Dios y al Cordero se contrapone al acto de adoración y reconocimiento de la Bestia por sus seguidores [7].

Los 144.000 elegidos que entonaban el cántico son *los que fueron rescatados de la tierra* (v.3), es decir, de entre los hombres. La *tierra* aquí tiene el mismo sentido que *mundo* en el cuarto evangelio, tomado en sentido peyorativo. Fueron rescatados por la sangre del Cordero, y ahora reinan con Cristo en el cielo. Nos parece más en conformidad con el resto del Apocalipsis ver en este coro colosal no un grupo selecto de entre los elegidos [8], sino el símbolo de todos los bienaventurados que alaban a Dios en el cielo. Sólo esos 144.000 *podían aprender el cántico*, porque, como dice Bossuet, es necesario experimentar la felicidad de los santos para comprenderla. Forman, pues, la porción escogida de la Iglesia desde sus orígenes hasta el fin. Por eso están más unidos al Cordero y *lo siguen adondequiera que va* (v.4); es decir, que imitan en todo su vida totalmente consagrada a cumplir la voluntad de su Padre. *Son vírgenes*, porque *no se mancharon con mujeres.* Esta *virginidad* es entendida por muchos autores en sentido físico de integridad corporal. Estos 144.000 vírgenes constituirían un grupo selecto en el cielo de los que habían logrado mantenerse libres de todo pecado de índole sexual [9]. Sabido es cuán apreciada fue la virginidad desde los comienzos de la Iglesia. San Pablo considera el estado de virginidad como superior a la vida matrimonial [10]. Sin embargo, esta interpretación choca con ciertas dificultades: si se toma el texto demasiado literalmente, habría que excluir a la mujeres de ese grupo de almas vírgenes. Además, en el siglo I—del que habla principalmente San Juan—no sería posible encontrar 144.000 vírgenes, o sea cristianos que hubieran guardado el estado de virginidad por motivos estrictamente religiosos. A nosotros nos parece más probable ver, en esos 144.000 vírgenes, representados a todos aquellos que se mantuvieron alejados del culto pagano, que en la Sagrada Escritura es considerado como una prostitu-

[6] Cf. J. MURRAY, *Instrumenta musica Sacrae Scripturae:* VD 32 (1954) 84-89.
[7] Ap 13,4.12.
[8] Hay muchos autores que piensan de modo diverso: cf. E. B. ALLO, o.c. p.217; M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.156.
[9] SAN AGUSTÍN, *De virginibus* 27-29; SAN JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* 1,40. Cf. M. GARCÍA CORDERO, ibid.
[10] 1 Cor 7,32.34.

ción y un adulterio contra Dios. Son los que se abstuvieron totalmente del culto idolátrico y de la contaminación pagana. Sus obras y su doctrina se habrían conservado en una perfecta pureza, sin dejarse arrastrar por las insinuaciones de los falsos profetas y doctores, auxiliares del Dragón y de la Bestia [11]. Por esta razón se dice que *no se mancharon* en cuanto que lograron una perfección espiritual y religiosa sin tacha alguna [12].

El Cordero, a quien siguen los elegidos, es al mismo tiempo su pastor. Jesús les precede, llevando su cruz hasta el Calvario, y ellos caminan en pos de El, llevando también cada uno su cruz. Rescatados de entre los hombres cautivos del pecado por el precio de la sangre del Cordero, constituyen *las primicias* de la masa de los redimidos ofrendadas a Dios y al Cordero. La Ley de Moisés prescribía la ofrenda de las primicias de los frutos de la tierra [13]. Estas primicias, por ser los primeros frutos, eran, naturalmente, considerados como lo más excelente, y por eso eran ofrecidos a Dios [14]. Pues tales son los que forman esa multitud de almas escogidas de entre la masa de los seres humanos. De ellos se dice que *en su boca no se halló mentira* (v.5), porque su vida se ajusta plenamente a la verdad revelada tanto en la doctrina como en las obras [15]. Por este motivo son inmaculados y exentos de toda mancha de pecado. La *mentira* aquí no significa falta de sinceridad en las relaciones sociales con el prójimo, sino, sobre todo, designa *la idolatría*. Para el autor del Apocalipsis la mentira está absolutamente excluida de la nueva Jerusalén [16].

Tres ángeles anuncian la hora del juicio. 14,6-13

Antes de empezar a describirnos la guerra de las Bestias con el Cordero, San Juan nos presenta una serie de visiones. Tres ángeles anuncian, uno después de otro, el juicio (14,6-7), la destrucción de Babilonia (Roma) (14,8) y el castigo de los adoradores de la Bestia (14,9-14). Estos castigos marcarán el tiempo de reposo para los que moran en el Señor (14,12-13). Después vendrá el exterminio de todas las naciones paganas (14,14-20). La proclamación de los tres ángeles y el anuncio de la felicidad de los santos corresponden bastante estrechamente a la proclamación de los cuatro jinetes de 6,1-8 y a la alegría triunfante de los mártires en 6,9-11.

6 Vi otro ángel que volaba por medio del cielo y tenía un evangelio eterno para pregonarlo a los moradores de la tierra y a toda nación, tribu, lengua y pueblo, 7 diciendo a grandes

[11] Siguen esta misma interpretación Alcázar, Bossuet, Calmet, Crampon, Osty, Boismard, Koester, Bezzel, Ragaz y otros.
[12] Cf. Heb 9,14; 1 Pe 1,19.
[13] Cf. Ex 23,19; 34,26; Lev 23,10.
[14] Cf. 1 Cor 15,20.23.
[15] Es ésta una concepción frecuente en San Juan (Jn 3,20-21; 1 Jn 1,6).
[16] Ap 21,8; 22,15. Hay muchos autores que identifican los 144.000 vírgenes con los 144.000 marcados con el sello de Dios (Ap 7,4). A propósito de esto, cf. M. E. Boismard, *Notes sur l'Apocalypse:* RB 59 (1952) 161-172; V. Laridon, *Visio Agni cum Virginibus in monte Sion:* Collationes Brugenses 48 (1952) 385-392; P. Miranda, *El Cordero y su Iglesia (Ap 14,1-5):* RevBi 15 (1953) 10-15.

voces: Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio, y adorad al que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas. 8 Un segundo ángel siguió, diciendo: Cayó, cayó Babilonia la grande, que a todas las naciones dio a beber del vino del furor de su fornicación. 9 Un tercer ángel los siguió, diciendo con voz fuerte: Si alguno adora la Bestia y su imagen y recibe su marca en la frente o en la mano, 10 éste beberá del vino del furor de Dios, que ha sido derramado sin mezcla en la copa de su ira, y será atormentado con el fuego y el azufre delante de los santos ángeles y delante del Cordero, 11 y el humo de su tormento subirá por los siglos de los siglos, y no tendrán reposo día y noche aquellos que adoren a la Bestia y a su imagen y los que reciban la marca de su nombre. 12 Aquí está la paciencia de los santos, aquellos que guardan los preceptos de Dios y la fe de Jesús. 13 Oí una voz del cielo que decía: Escribe: Bienaventurados los que mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, para que descansen de sus trabajos, pues sus obras los siguen.

San Juan vio *otro ángel* que volaba por medio del cielo (v.6). Es un poco extraña esta frase, *otro ángel*, después del cuadro precedente en que se habla del Cordero y de su corte. Tal vez sea efecto de una concatenación un tanto imperfecta del Apocalipsis [17]. El vidente de Patmos, después de hablarnos del triunfo de los elegidos, vuelve a insistir sobre los juicios punitivos de Dios contra los malvados. El ángel que ve Juan vuela por lo más alto del firmamento, como el águila de Ap 8,13. Quiere que todos los hombres del mundo oigan bien el mensaje que les va a transmitir. El vidente descubre que el ángel trae en sus manos un *evangelio eterno*. Es la buena nueva de la salvación que viene a comunicar a los hombres. Se le llama *evangelio eterno* porque es un mensaje eterno e inmutable. Es el Evangelio mismo de Cristo, que no cambia. Lo contrario sucede con la Ley de Moisés, que sí cambia. No se trata, por consiguiente, de un Evangelio nuevo, más perfecto que el de Jesucristo, ni del Evangelio de los tiempos futuros, como pensaba Orígenes, sino que es sencillamente el Evangelio inmutable de Cristo [18]. El ángel va a pregonarlo a todos los moradores de la tierra, sin distinción de *tribus, lenguas* o *naciones*, para que conozcan los designios de Dios concernientes a la suerte final del mundo [19]. Y para que *adoren* al verdadero Dios (v.7), apartándose al mismo tiempo de la Bestia, bajo cualquier forma que se presente. Los paganos son invitados a convertirse al verdadero Dios y a abandonar sus ídolos antes de que llegue el gran día de la cólera o del *juicio* divino [20] que se ha de abatir sobre Babilonia (Roma) y sobre la Bestia.

El contenido del mensaje del evangelio eterno era: *Temed a Dios y dadle gloria*. Temer a Dios, en lenguaje bíblico, es igual que servirle sinceramente y cumplir con exactitud sus preceptos. Se *da gloria a Dios* cuando se hace en todo la voluntad divina, de manera que la

[17] Cf. Ap 14,15.
[18] Cf. Ch. Masson, *L'Évangile éternel de l'Apocalypse 14,6-7:* Hommage a K. Barth (París 1946).
[19] Cf. Ap 10,5-7.
[20] Cf. Ap 16,14.

vida resulte una especie de cántico continuo de alabanza. Este continuo homenaje del alma fiel ha de ir dirigido no a los ídolos, sino al *Creador del cielo, de la tierra, del mar y de las fuentes de aguas*. La imagen del ángel anunciando el juicio próximo e invitando al arrepentimiento y a la conversión es un hermoso símil que se puede aplicar a los predicadores del Evangelio. A San Vicente Ferrer se le suele representar como al ángel del Apocalipsis, diciendo a todos los hombres: *Temed a Dios y dadle gloria*.

A este primer ángel siguen otros dos, cuya misión es declarar la justicia divina contra los adoradores de los ídolos. El segundo ángel es el anunciador de catástrofes temporales y políticas de los perseguidores de Dios, representados todos ellos bajo la figura de Babilonia (Roma). El ángel grita con voz fuerte, anunciando el juicio de Dios sobre Babilonia. Se trata de la realización de un juicio que va a ser ejecutado dentro de breve tiempo. El ángel habla en perfecto profético, como para expresar la seguridad y la certeza que tiene de la caída de la gran ciudad, perseguidora de la Iglesia y causa de los males religiosos que aquejaban a la humanidad. *Babilonia* es la Roma pagana, que arrastra a la idolatría a las demás naciones y persigue de muerte a los que abominan de ella. Los cristianos, a los que va dirigido el Apocalipsis, debían de tener cierta familiaridad con este nombre simbólico de Babilonia, que designa ciertamente Roma, como se ve por los capítulo 17-18. Era una designación bastante corriente en los ambientes judíos y cristianos del siglo I [21]. Este simbolismo estaba sólidamente asentado en el Antiguo Testamento, en donde abundan las amenazas contra Babilonia [22]. Se la llama la ciudad grande por su magnitud, su cultura y su influencia en el mundo antiguo [23]. El profeta Jeremías considera a Babilonia como el centro de la idolatría y como la enemiga acérrima de Jerusalén, la capital de los creyentes [24]. En nuestro texto del Apocalipsis se aplica a Roma, capital de la primera Bestia [25], lo que en los profetas se decía de Babilonia antigua.

La caída de Roma—la nueva Babilonia—será descrita en los capítulos 17-18. La expresión que emplea el segundo ángel: *Cayó, cayó Babilonia la grande* (v.8), está tomada del libro de Isaías, en donde el profeta dice: «Llegan tropeles de gentes, caballos de dos en dos, se alza una voz y dice: ¡Cayó, cayó Babilonia! Todas las imágenes de sus dioses yacen por tierra destrozadas. ¡Oh pueblo mío, pisado, trillado como la mies!, lo que he oído de parte de Yahvé Sebaot, Dios de Israel, yo te lo hago saber» [26]. Babilonia es considerada por los profetas como un cúmulo de las más grandes abominaciones. Roma le ha sucedido en esto, pues ha corrompido al mundo, sembrando por doquier con enorme frenesí la idolatría, es decir, *la fornicación*, en lenguaje bíblico. Al arrastrar a todas las naciones a la idolatría, Roma las ha entregado al furor de la cólera

[21] Cf. *Oráculos sibil.* 5,143.159; *Baruc siríaco* 67,7; 1 Pe 5,13.
[22] Is 21,1-9; Jer 50,1-51,64.
[23] Dan 4,27.
[24] Jer 51,7-8.
[25] Ap 17,1ss.
[26] **Is 21,9-10; cf. Jer 50,2.**

divina. El *vino de la ira* [27], que Roma ha dado a beber a las demás naciones, significa la embriaguez sensual de sus libertinajes. La fornicación o prostitución espiritual obra como narcótico sobre los habitantes de Roma, que se entregan a toda clase de desenfrenos. Dios permite esto como castigo de la perversión religiosa a la que se habían entregado los adoradores de la Bestia [28]. En Ap 17,4, la Roma pagana es presentada como una mujer que lleva en su mano la copa embriagante de los cultos paganos y de las abominaciones morales con las que ha emborrachado a los pueblos que le estaban sometidos.

Un tercer ángel clama con fuerte voz, diciendo: *Si alguno adora la Bestia y su imagen*, o recibe la señal de la Bestia, confesándose por suyo, *ese tal beberá del vino del furor de Dios* (v.9-10), es decir, recibirá su retribución merecida. Beber del vino fuerte de la ira divina, sin rebajarlo con el agua de la misericordia, equivale a emborrachar con el terrible castigo merecido por la fornicación embriagante del culto imperial [29]. El vino puro, sin mezcla alguna de agua y miel, que usaban los antiguos, y que embriagaba a los que lo tomaban, es una imagen bíblica para designar los castigos de Dios [30]. En este sentido decía el profeta Jeremías: «Así me dijo Yahvé, Dios de Israel: Toma de mi mano esta copa de espumoso vino y házselo beber a todos los pueblos a los que yo te he enviado. Que beban, que se tambaleen, que enloquezcan ante la espada que yo arrojaré en medio de ellos. Y tomé la copa de la mano de Yahvé, y la di a beber a todos los pueblos contra los cuales me envió Yahvé» [31].

¿Cuál es el castigo divino que se anuncia bajo la imagen del vino del furor de Dios? En nuestro pasaje del Apocalipsis, el castigo divino es *el fuego* eterno que atormentará a los adoradores de la Bestia. El lugar en que serán atormentados por toda la eternidad es el estanque de *fuego y azufre* [32]. Esta imagen, que se hizo familiar en la teología judía para significar los tormentos de la *gehenna*, se inspira en el castigo que sufrieron Sodoma y Gomorra [33]. También constituye un rasgo claramente judío la idea de que los réprobos habían de sufrir el castigo en presencia de los que habían despreciado y perseguido [34], para mayor confusión de los atormentados. El *Libro de Henoc*, por ejemplo, dice a este respecto: «Yo los entregaré (a los reyes y poderosos) en manos de mi Elegido; como la paja en el fuego, así arderán ellos ante la faz de los santos, y como se sumerge en el agua, así se hundirán ellos delante de la faz de los justos, y ninguna traza de ellos será en adelante encontrada» [35]. Pero todavía resultará más espantoso para los adoradores de la Bestia el ser atormentados en presencia del Cordero, su redentor.

[27] Cf. Is 51,17.22; Jer 51,7.
[28] E. B. Allo, o.c. p.239.
[29] Cf. S. Bartina, o.c. p.734.
[30] Sal 75,9; Is 51,17.
[31] Jer 25,15.
[32] Cf. Ap 19,20; 20,10.14; 21,8.
[33] Gén 19,24; cf. Ez 38,22; Is 30,33.
[34] Sab 5,1-5; cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palest.* I p.334.536s.
[35] *Libro de Henoc* 48,9.

El tormento con fuego y azufre es una imagen empleada frecuentemente en la Biblia para significar un fuego muy intenso y más atormentador que el fuego ordinario. En el salmo 11,6 se dice que Dios lloverá sobre los impíos carbones encendidos; y que el fuego, y el azufre y un torbellino huracanado será la porción de su cáliz. Isaías amenaza a Asur con una hoguera «que el soplo del Señor va a encender como torrente de azufre»[36]. Ezequiel dice que Dios enviará sobre Gog, entre otras cosas, «fuego y azufre»[37]. Y el vidente de Patmos, hablando del fin de la Bestia, afirma que será arrojada «al lago de fuego que arde con azufre»[38]. La misma suerte está reservada al diablo[39] y a todos los impíos[40]. Este castigo no tendrá fin ni *reposo*, pues *durará por los siglos de los siglos* y sin interrupción noche y día[41]. Un tal castigo escatológico por el fuego se encuentra ya expresado en Isaías 66,24, que, a su vez, parece haber inspirado al autor del Eclesiástico 7,16-17 (LXX). Los apócrifos desarrollan a su antojo la idea de Isaías 66,24, enriqueciéndola con nuevos rasgos. La amenaza de la destrucción de Babilonia (Roma) era un castigo temporal, pero ahora el castigo ya es eterno, pues recae sobre los individuos. El v.11 enseña bastante claramente la eternidad de las penas del infierno.

Contrastando con el terrible castigo que han de sufrir los adoradores de la Bestia, San Juan promete a los fieles la bienaventuranza eterna (v.12-13). El vidente de Patmos dirige a los cristianos que se han mantenido fieles una especie de advertencia o reflexión, que constituye una repetición de 13,10. Los *santos*, es decir, aquellos que *guardan los preceptos* de Dios y la fe, que tiene por objeto a Jesucristo (v.12), han de acostumbrarse a sufrir los padecimientos temporales para evitar los eternos (Bossuet). La existencia de los cristianos en este mundo discurre en una continua lucha por su fe en medio de un mundo adverso. Sólo el que permanezca fiel a la fe de Cristo obtendrá la victoria final. A la vista del fin que aguarda a los impíos, los fieles deben sentirse alentados y mantenerse firmes en la observancia de los preceptos divinos y en la fidelidad a Dios, aunque para ello tengan que soportar las más graves pruebas. Sabido es que, según San Pablo[42], la paciencia se perfecciona con la tribulación. Además, *la paciencia de los santos* es fortificada por la certeza de la ruina de sus perseguidores.

A esta amonestación de San Juan responde una voz del cielo, que dice: *Bienaventurados los que mueren en el Señor* (v.13). Es la segunda *bienaventuranza* que encontramos en el Apocalipsis, de las siete que contiene[43]. La voz que oye Juan parece ser la del Espíritu Santo, ya que se refiere a Cristo en tercera persona, *en el Señor*, y se habla expresamente del *Espíritu*, que es el que manda a San Juan escribir. La voz del Espíritu declara *bienaventurados* a los que mueren

[36] Is 30,33.
[37] Ez 38,22.
[38] Ap 19,20.
[39] Ap 20,9s.
[40] Ap 21,8.
[41] Ap 14,11.
[42] Rom 5,3-5.
[43] Cf. Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14. Ver S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma:* EstEcl 34 (1960) 57-88.

en comunión con Cristo[44]. El autor sagrado no se refiere únicamente a los mártires, es decir, a los que mueren por el Señor, sino a todos los cristianos que mueren en el Señor, es a saber: unidos a El por la fe y el amor. La muerte corporal, que para los impíos es el comienzo de la muerte segunda en el lago de fuego y azufre[45], para los fieles de Cristo es el comienzo del descanso de sus trabajos, porque sus obras les acompañan y Dios se las premiará abundantemente. Por eso, los cristianos muertos en el Señor podrán gozar del descanso y de la bienaventuranza eternos antes del día de la parusía: *ya desde ahora*, ἀπ'ἄρτι, como dice el texto griego[46]. Es la misma doctrina que enseña San Pablo en Fil 1,23. Con esta esperanza no hay huda que los fieles se sentirían fortalecidos para soportar las persecuciones con paciencia y fe operante. Y, al mismo tiempo, comprenderían mejor la triste suerte de los infieles, de quienes dice San Pablo «que viven sin esperanza»[47].

Siega y vendimia simbólicas de los gentiles. 14,14-20

14 Miré y vi una nube blanca, y sentado sobre la nube a uno
semejante a un hijo de hombre, con una corona de oro sobre su
cabeza y una hoz en su mano. 15 Salió del templo otro ángel,
y gritó con fuerte voz al que estaba sentado sobre la nube:
Arroja la hoz y siega, porque es llegada la hora de la siega, por-
que está seca la mies de la tierra. 16 El que estaba sentado sobre
la nube arrojó su hoz sobre la tierra, y la tierra quedó segada.
17 Otro ángel salió del templo que está en el cielo, y tenía tam-
bién en su mano una hoz afilada. 18 Y salió del altar otro ángel
que tenía poder sobre el fuego y clamó con fuerte voz al que
tenía la hoz afilada, diciendo: Arroja la hoz afilada y vendimia
los racimos de la viña de la tierra, porque sus uvas están madu-
ras. 19 El ángel arrojó su hoz sobre la tierra, y vendimió la viña
de la tierra, y echó las uvas en la gran cuba del furor de Dios,
20 y fue pisada la uva fuera de la ciudad, y salió la sangre de la
cuba hasta los frenos de los caballos por espacio de mil seiscien-
tos estadios.

Los tres primeros ángeles han anunciado—como ya hemos visto—la suerte futura de Babilonia (Roma), de las dos Bestias y de sus seguidores. También ha sido proclamada la predicación del Evangelio, que asegura la felicidad eterna de los cristianos. Aquí aparecen otros cuatro personajes, que anuncian el juicio y la destrucción de todas las naciones gentiles, con lo que terminará la persecución de los cristianos. Las naciones paganas serán exterminadas porque no han querido escuchar el mensaje divino. Esta catástrofe es descrita bajo las imágenes de una *siega* y de una *vendimia*, que son tradicionales en la Biblia para expresar un castigo[48]. El autor del Apocalipsis

[44] 1 Cor 15,18; 1 Tes 4,14.
[45] Ap 21,8.
[46] La Biblia Nácar-Colunga omite en este lugar, tal vez por un lapsus, la traducción de ἀπ' ἄρτι = *ya desde ahora*, que es exigida por el texto griego.
[47] 1 Tes 4,13.
[48] Is 17,5; 27,12; 63,3ss; Jer 25,15s; Lam 1,15; Mt 3,12; 13,30.39; Mc 4,29.

parece inspirarse en Joel 4,12-13, que emplea simultáneamente ambas imágenes al hablar del gran día de Yahvé. La realización de la profecía de Ap 14,15-20 será descrita en Ap 19,11-21.

San Juan nos presenta una nueva visión, en la que aparecen, uno en pos de otro, dos cuadros de significado análogo. El primero se halla inspirado en Daniel [49]. El vidente de Patmos contempla *una nube blanca*, y sobre ella aparece *sentado* un ser misterioso, *semejante a un hijo de hombre* (v.14). Las nubes movidas por el viento constituyen el vehículo habitual sobre el cual Dios se desplaza en las visiones proféticas [50]. Aquí, el que aparece sobre una nube blanca es *Jesucristo*, el cual lleva *una corona de oro sobre su cabeza*, en señal de victoria, y *una hoz en su mano*, como ejecutor de la sentencia divina contra los adoradores de la Bestia. No hay duda que se trata de Cristo, como se ve por el misterio con que se le designa. No tiene nombre y es semejante a un hijo de hombre. Bajo esta forma suele San Juan, como Daniel y, en general, los autores apocalípticos, designar a Dios o a los personajes celestes, para indicar la grandeza de su personalidad, que ningún nombre basta a significar. La expresión *Hijo del hombre* es mesiánica tanto en los Evangelios [51] como en el Apocalipsis [52]. De donde se sigue que el que está sentado sobre la nube no puede ser un *ángel*, sino el mismo *Cristo*. Y si recibe la orden de segar de un ángel, esto no significa que sea inferior en dignidad a los ángeles [53], sino simplemente que Dios Padre comunica a su Hijo por medio de un ángel el mandato de castigar a las naciones paganas [54]. San Juan dice en el cuarto Evangelio que el Padre entregó el juicio a Jesucristo, en cuanto es Hijo del hombre [55]. Pero si el Padre se lo entrega al Hijo del hombre, es señal de que a El pertenece en propiedad, y que el Hijo del hombre lo tiene por delegación.

El vidente de Patmos contempla a *otro ángel que sale del templo*, su morada, el cual *grita con potente voz al que está sentado* en la nube: *Arroja la hoz y siega, porque la mies ya está madura* (v.15). El que estaba sentado sobre la nube *arrojó la hoz y la tierra quedó segada* (v.16). El templo de donde procede el ángel parece ser el templo celeste, de donde también sale el ángel que ha de hacer la vendimia (v.17) y los ángeles de las siete copas [56]. En cuyo caso, el ángel que sale del templo celeste sería uno de los más altos mensajeros de Dios Padre, que transmite a Jesús, Juez de los hombres, en cuanto Mesías, la orden de ejecutar su obra definitiva. Si, por el contrario, el templo es el de Jerusalén, imagen de la Iglesia [57], el sentido será aún más satisfactorio. Se trataría del ángel guardián de los fieles que manifiesta a su Jefe los deseos de su Esposa, cuyos méritos están ya completos [58].

Jesucristo tiene en su mano la *hoz afilada* con la cual va a segar la cosecha, que ya está a punto. La *siega* de que nos habla el ángel

49 Dan 7,13.
50 Is 19,1s; Sal 18,11.
51 Mt 11,19; 16,13; Mc 2,28; 10,45; Lc 6,22; 7,34; 9,22; 12,40; 19,10.
52 Ap 1,13.
53 Heb 1,5-7; Ap 3,1.
54 Cf. Mt 9,38; 24,36; Mc 13,32; Act 1,7.
55 Jn 5,22.27.
56 Ap 15,6-8.
57 Ap 11,1.
58 Ap 22,17. Cf. E. B. ALLO, o.c. p.244.

simboliza el juicio. Este mismo sentido es el que tiene en diversos lugares de la Sagrada Escritura [59]. Especialmente próximo al nuestro es un texto de Joel, que dice: «Que se alcen las gentes y marchen al valle de Josafat, porque allí me sentaré yo a juzgar a todos los pueblos en derredor. Meted la hoz, que está ya madura la mies. Venid, pisad, que está lleno el lagar y se desbordan las cubas, porque es mucha su maldad» [60]. En estos pasajes se trata del juicio de los enemigos de Dios o del juicio del mundo. Sin embargo, hay otros pasajes en el Nuevo Testamento [61], en los que se habla de la recolección de las almas creyentes e incluso de los elegidos. ¿De quiénes se trata aquí? ¿La siega es un castigo ejecutado sobre los adoradores de la Bestia o una separación del grano bueno y limpio de la paja? Como en el v.16 no se habla para nada de la ira divina, muchos autores creen que la siega de la primera hoz no representa un castigo, sino la recolección de la mies ya madura de los justos [62]. Por consiguiente, el sentido de este cuadro sería el mismo de la amonestación precedente. El Señor vendría a recoger a los suyos. Un indicio de esto lo encuentran dichos autores en el color blanco de la nube, que parece indicar no castigo, sino más bien victoria. Sin embargo, el paralelismo con la escena inmediatamente siguiente (v.17-20) abogaría preferentemente en favor de un castigo, de una plaga que se abatiría sobre buenos y malos.

El acto de arrojar las hoces constituye una de esas acciones simbólicas que se dan con tanta frecuencia en los profetas [63]. La doble acción de arrojar las hoces tiene una misma significación.

Después viene un segundo cuadro semejante al primero (v.17-20). La única diferencia está en que en el primero era el mismo Señor el que hacía la siega, mientras que en el segundo es un ángel el encargado de ejecutarla. Este ángel sale también del templo, que está en el cielo, con una hoz bien afilada, con la cual llevará a efecto la misión punitiva para la que ha sido enviado. Pero ha de esperar la orden divina de ejecutarla. Para comunicársela viene otro ángel, el que está al cuidado del fuego del altar, probablemente el mismo que arrojó las brasas del altar de los perfumes sobre la tierra [64]. También podría tratarse del ángel que cuida del fuego del altar de los holocaustos, bajo el cual estaban las almas de los mártires [65], que pedían a Dios justicia. Esta justicia sería la que se dispone a ejecutar ahora el ángel. Las oraciones de los mártires, llevadas por el ángel ante la presencia de Dios, son las que obtienen el exterminio de los pecadores.

A la orden que da el ángel que cuidaba del fuego, el otro ángel *arrojó la hoz y vendimió los racimos de la viña de la tierra* (v.18). Es decir, recolectó las uvas que ya estaban maduras, con lo cual quiere significar que la maldad de los hombres había llenado la medida. Por eso se puede proceder ya a su castigo. Y, en efecto, el ángel *vendimió* con su podadera *la viña de la tierra y echó sus racimos en el lagar del furor de Dios* (v.19). La imagen de la vendimia o del lagar, en donde

59 Is 18,5; Jer 51,33; Mt 13,39.
60 Jl 4,12-13.
61 Mt 3,12; 9,37s; Lc 10,2.
62 Cf. Mt 13,30-43.
63 Cf. 1 Re 11,29-39; 2 Re 13,14-19.
64 Ap 8,3-5.
65 Ap 6,9-10.

se pisan las uvas, para significar un castigo divino, es ya empleada por los profetas. Nuestro texto se inspira en Isaías 63,1-6, en donde Yahvé, vencedor de Edom, pisa a los enemigos en su furor: «¿Quién es aquel que avanza enrojecido, con vestidos más rojos que los de un lagarero—exclama el profeta—, tan magníficamente vestido, avanzando en toda la grandeza de su poder? Soy yo el que habla justicia, el poderoso para salvar. ¿Cómo está, pues, rojo tu vestido y tus ropas como las de los que pisan en el lagar? He pisado en el lagar yo solo y no había conmigo nadie de las gentes. He pisado con furor, he hollado con ira, y su sangre salpicó mis vestiduras y manchó mis ropas. Porque estaba en mi corazón el día de la venganza y llegaba el día de la redención. Miré, y no había quien me ayudara, me maravillé de que no hubiera quien me apoyase; y salvóme mi brazo, y me sostuvo mi furor, y aplasté a los pueblos en mi ira, y los pisoteé en mi furor, derramando en la tierra su sangre»[66]. También el mismo Apocalipsis nos presentará, en el capítulo 19, al Verbo de Dios como caballero victorioso que avanza por medio de sus enemigos con sus vestidos empapados en sangre[67].

El ángel, para expresar la venganza de Dios contra los adoradores de la Bestia, vendimia la viña de la tierra, echa las uvas en el lagar y *las pisa fuera de la ciudad* (v.20). Los racimos simbolizan la multitud de los impíos, y el vino, su sangre. Es una terrible hecatombe, que traerá consigo el exterminio de los idólatras. La magnitud del desastre se expresa mediante una imagen hiperbólica: *Y desbordó la sangre del lagar hasta los frenos de los caballos por espacio de mil seiscientos estadios*. En la literatura apócrifa también se encuentran imágenes parecidas. El *Libro de Henoc*, por ejemplo, describiendo la matanza de los pecadores entre ellos mismos, afirma: «El caballo avanzará cubierto hasta el pecho en la sangre de los pecadores, y el carro quedará sumergido hasta su parte más alta»[68]. La sangre de los adoradores de la Bestia inundará—según el Apocalipsis—una extensión de 1.600 estadios, alrededor de unos 300 kilómetros, pues el estadio tenía unos 192 metros. La extensión de Palestina desde Tiro hasta Wadi el-Aris es de 1.664 estadios, o sea unos 300 kilómetros. De ahí que algunos autores piensen que el autor sagrado quiere incluir toda la Palestina como símbolo de la totalidad del Imperio romano[69]. Sin embargo, la cifra 1.600 estadios (= 40 × 40) tal vez sea meramente convencional, sin valor aritmético, como sucede ordinariamente en el Apocalipsis. En cuyo caso, el número de estadios designaría una gran extensión, y serviría únicamente para dar una idea más cabal de la magnitud del desastre. La cifra indicada es también múltiplo de 4, número que designa las cuatro partes del mundo y los cuatro vientos, de donde se habían de juntar las naciones paganas para la guerra. En la guerra escatológica todos los pueblos se enfrentarán con Dios.

¿En qué lugar se llevará a cabo este juicio punitivo de los idólatras? Según San Juan, tendrá lugar *fuera de la ciudad* (v.20). Pero

66 Is 63,1-6; cf. Jl 4,13.
67 Ap 19,13-15.
68 *Libro de Henoc* 100,3.
69 Cf. S. BARTINA, o.c. p.738.

¿de qué ciudad se trata? Según Ap 14,1, el Cordero se hallaba sobre el monte Sión. Luego el juicio sería en los alrededores de Jerusalén. Por otra parte, el profeta Joel[70] afirma que el juicio divino tendrá lugar en el valle de Josafat, que se encuentra muy cerca de Jerusalén[71]. Y según Zacarías[72] y Ezequiel[73], el exterminio de las naciones paganas se llevará a cabo fuera de Jerusalén, en el monte de los Olivos. La literatura apócrifa judía también nos presenta al Mesías sobre el monte Sión juzgando a las naciones[74].

Este sangriento juicio contra los paganos idólatras es un preludio de la gran batalla que será descrita en los capítulos siguientes, y que será ganada por el Verbo[75]. Es éste un procedimiento de composición literaria bastante frecuente en el Apocalipsis. Se suele adelantar en una visión esquemática el contenido de toda una revelación que después se irá desarrollando en escenas más amplias, más precisas, que proyectarán nueva luz sobre los hechos descritos.

CAPITULO 15

VISIÓN DE LAS SIETE COPAS DE LA CÓLERA DIVINA. 15-16

La visión de las siete copas está más o menos calcada en la visión de las siete trompetas (c.8-9). Tanto en una como en otra se describe el castigo de los enemigos de Dios, de las dos Bestias y del Imperio romano. Unicamente en el septenario de las copas las alusiones a la situación del Imperio romano de aquella época son más concretas. Las copas son presentadas como las *últimas* calamidades. Lo cual muestra bien la progresión dramática del libro. Sin embargo, hemos de tener presente que son llamados los últimos azotes, no porque con ellos venga el fin de la humanidad, sino porque son *últimas* en relación con la calamidad que hirió al reino de las Bestias (c.13); es decir, al Imperio romano. O también porque en la perspectiva del Apocalipsis preceden inmediatamente al establecimiento del reino de Dios.

En Ap 15,2-4 hallamos una especie de introducción litúrgica: los triunfadores de la Bestia cantan el cántico de Moisés. Esta sección presenta grandes analogías con Ap 8,2-6, en que se describe la liturgia simbólica de un ángel. La única diferencia consiste en que en el capítulo 8 era un ángel el que ofrecía a Dios las oraciones de los santos; aquí, en cambio, es toda la Iglesia, que aparece como transportada al cielo. Ya no ora solamente, sino que canta con entusiasmo, al dar por cierta la victoria divina y la conversión del mundo[1]. San Juan, antes de comenzar a describir la serie de azotes que se

70 Jl 4,2.12.
71 La tradición judía y cristiana suelen identificar el «valle de Josafat» con el valle del Cedrón, que separa el monte Sión del monte de los Olivos.
72 Zac 14,4.
73 Ez 38-39.
74 Cf. 4 Esd 13,35-38; *Baruc sir.* 40,1-2; *Oráculos sibil.* 3,663-697.
75 Ap 19,13-15.21.
1 E. B. ALLO, o.c. p.248-249.

abatirán sobre el mundo pagano, quiere justificar con esta introducción el aparente rigor de los castigos divinos [2].

Los capítulos 15-16 se pueden dividir en dos partes: Los vencedores de la Bestia entonan el cántico de Moisés y del Cordero (15,1-4); los azotes de las siete copas (15,5-16,21).

El cántico de Moisés y del Cordero. 15,1-4

1 Vi en el cielo otra señal grande y maravillosa, siete ángeles que tenían siete plagas, las postreras, porque con ellas se consuma la ira de Dios. 2 Vi como un mar de vidrio, mezclado de fuego, y a los vencedores de la bestia, y de su imagen, y del número de su nombre, que estaban en pie sobre el mar de vidrio y tenían las cítaras de Dios, 3 y cantaban el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero, diciendo: Grandes y estupendas son tus obras, Señor, Dios todopoderoso; justos y verdaderos tus caminos, Rey de las naciones. 4 ¿Quién no te temerá, Señor, y no glorificará tu nombre? Porque tú solo eres santo, y todas las naciones vendrán y se postrarán delante de ti, pues tus fallos se han hecho manifiestos.

El escenario de esta nueva visión es el cielo. San Juan ve en él otra *señal*, que es una de las siete del Apocalipsis. No es algo casual en nuestro libro la mención de siete señales [3], como tampoco lo son los septenarios de los sellos [4], de las trompetas [5] y el anuncio séptuple de la ruina de Babilonia (Roma) [6].

La visión que el vidente de Patmos contempla en el cielo es *grande y maravillosa*, pues ve *siete ángeles que tienen siete plagas*, para arrojarlas sobre la tierra, con el fin de *consumar la cólera de Dios* contra los moradores de ella (v.1). Estas siete plagas o *copas* de la ira divina serán las *últimas*, porque señalan el momento de la consumación de los juicios divinos contra la humanidad pecadora, ya anunciados en los septenarios anteriores. El Apocalipsis repite las mismas ideas, aunque bajo diferentes formas. Los siete ángeles que anuncian siete plagas son paralelos e idénticos a los ángeles de las siete trompetas [7].

El simbolismo de las siete plagas de la cólera divina contenidas en sus respectivas copas era tradicional en Israel [8]. La idea de plaga tal vez haya sugerido a San Juan la imagen del mar Rojo y la de Israel entonando el cántico de victoria sobre los egipcios [9]. También el nuevo Israel, es decir, *los triunfadores de la Bestia*, son presentados sobre *un mar de vidrio, mezclado de fuego*, entonando *un cántico* de victoria (v.2-3). La felicidad de los bienaventurados nos es presentada de nuevo bajo la forma de una liturgia que se desarrolla en la presencia de Dios. Y el acto litúrgico tiene como cuadro el cielo, del mismo modo que en Ap 4,6 y 7,9. Los reflejos de fuego que ve Juan producidos sobre el mar de cristal deben de ser causados por la *gloria* de Dios, o sea, por el resplandor luminoso que se desprendía de su persona. Esta luminosidad era concebida por los israelitas como un vestido que rodeaba a la Divinidad [10]. Los *vencedores* son los que en medio de las persecuciones se mantuvieron fieles al Cordero y no quisieron adorar la imagen de la Bestia ni aceptar su marca [11]. Se trata de los vencedores de la persecución descrita en el capítulo 13, que celebran el triunfo de su nuevo éxodo de Egipto de este mundo con un nuevo cántico. Están *de pie* y acompañan su canto con *cítaras* sobrehumanas pertenecientes a la liturgia divina del cielo. Por eso, el autor sagrado las llama *cítaras de Dios*, un superlativo semítico equivalente a *cítaras grandísimas*, y aquí muy probablemente significa cítaras muy superiores a las de los mortales [12]. El cántico que entonan se dice que es *el cántico de Moisés*, o sea el cántico pronunciado por Moisés después del paso del mar Rojo [13], o también el cántico que se encuentra en el Dt 32,1-43, en donde Moisés canta la justicia de las cóleras divinas contra su pueblo infiel. Pero también es llamado *el cántico del Cordero*, porque Cristo es el verdadero héroe de esta victoria [14]. Jesucristo es el segundo libertador del pueblo de Dios, que con su sangre redentora nos redimió de la esclavitud del demonio. El Nuevo Testamento presenta a veces a Jesús como un nuevo Moisés.

El cántico es un mosaico cuajado de reminiscencias bíblicas, inspirado principalmente en varios salmos y cánticos del Antiguo Testamento [15]. El cántico celebra el poder de Dios omnipotente, que obra maravillas en favor de los suyos. El es el *Rey de las naciones*, que en su manera de proceder siempre se muestra *justo* y *fiel*. Por eso los hombres han de *temerlo* y *glorificar su nombre*, observando sus mandamientos. Porque sólo El es *santo*, es decir, trascendente e incontaminado, totalmente opuesto al Dragón y a las Bestias, que estaban llenos de iniquidades e inmoralidades. *Todas las naciones* conocerán que El es su Rey, y como tal le acatarán, *viniendo* a El y *postrándose delante de El* (v.4), pues reconocerán que Dios ha obrado justísimamente en los juicios punitivos contra el mundo y en la destrucción de la Bestia. La conversión de los paganos, por consiguiente, es presentada como el resultado de las últimas intervenciones divinas. En los Profetas y en los Salmos hallamos también muchas veces que las naciones se convertirán a Dios a la vista de los prodigios que obra en favor de su pueblo [16]. La fuerza indestructible de la Iglesia, en virtud del poder de Dios

2 E. M. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Bible de Jérusalem* p.64.
3 Ap 12,1.3; 13,13-14; 15,1; 16,14; 19,20.
4 Ap 6,1-8,1.
5 Ap 8,2-9,21; 11,15.
6 Ap 14,8; 16,17-21; 17,16; 18,1-3.4-8.9-20.21-24. Cf. A. Gelin, o.c. p.640.
7 M. García Cordero, o.c. p.166.
8 Jer 25,15; Is 51,17.22.
9 Ex 15,1-21.

10 Cf. Sal 104,2.
11 Ap 13,4.14; 14,9.11; 19,20; 20,4.
12 En el Antiguo Testamento se habla de las «montañas de Dios» (Sal 36,7), de los «cedros de Dios» (Sal 80,11) para designar montañas y cedros muy altos y elevados.
13 Ex 15,2-19.
14 Cf. Ap 5,9-13; 7,14.
15 Cf. Dt 32,4; Jer 10,7; Sal 86,9; 93,5; 98,1; 111,2; 139,14; 145,17.
16 Cf. Dan 7,14; Sal 65,3-9; 72,11.19; 86,9.

que la sostiene y defiende de sus enemigos, es uno de los argumentos de su origen divino. Este argumento atrae las almas a la fe o las sostiene en ella. Todo esto es un anticipo de la victoria.

Los azotes de las siete copas. 15,5-16,21

[5] Después de esto vi cómo se abrió el templo de la tienda del testimonio en el cielo, [6] y salieron del templo los siete ángeles que tenían las siete plagas, vestidos de lino puro, brillante, y ceñidos los pechos con cinturones de oro. [7] Uno de los cuatro vivientes dio a los siete ángeles siete copas de oro, llenas de la cólera de Dios, que vive por los siglos de los siglos. [8] Se llenó el templo de humo de la gloria de Dios y de su poder, y nadie podía entrar en el templo hasta que se hubiesen consumado las siete plagas de los siete ángeles.

16 [1] Del templo oí una gran voz, que decía a los siete ángeles: Id y derramad las siete copas de la ira de Dios sobre la tierra. [2] Fue el primero y derramó su copa sobre la tierra, y sobrevino una úlcera maligna y perniciosa sobre los hombres que tenían la marca de la bestia y que se postraban ante su imagen. [3] El segundo derramó su copa sobre el mar, y se convirtió en sangre como de muerto, y murió todo ser viviente en el mar. [4] El tercero derramó su copa sobre los ríos y sobre las fuentes de las aguas, y se convirtieron en sangre. [5] Y oí al ángel de las aguas que decía: Justo eres tú, el que es, el que era, el Santo, porque así has juzgado. [6] Pues que derramaban la sangre de los santos y de los profetas, tú les has dado a beber sangre; bien se lo merecen. [7] Y oí al altar que decía: Sí, Señor, Dios todopoderoso, verdaderos y justos son tus juicios.

[8] El cuarto derramó su copa sobre el sol, y fuele dado abrasar a los hombres con el fuego. [9] Eran abrasados los hombres con grandes ardores, y blasfemaban el nombre de Dios que tiene poder sobre estas plagas; pero no se arrepintieron para darle gloria. [10] El quinto derramó su copa sobre el trono de la bestia, y su reino se cubrió de tinieblas, y de dolor se mordían las lenguas, [11] y blasfemaban del Dios del cielo a causa de sus penas y de sus úlceras, pero de sus obras no se arrepentían. [12] El sexto derramó su copa sobre el gran río Eufrates, y secóse su agua, de suerte que quedó expedito el camino a los reyes del naciente sol. [13] Y vi que de la boca del dragón, y de la boca de la bestia, y de la boca del falso profeta salían tres espíritus inmundos, como ranas, [14] que son los espíritus de los demonios, que hacen señales que se dirigen hacia los reyes de la tierra para juntarlos a la batalla del día grande del Dios todopoderoso. [15] He aquí que vengo como ladrón, bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos, para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas. [16] Y los juntó en el sitio que en hebreo se llama Harmagedón. [17] El séptimo derramó su copa en el aire, y salió del templo una gran voz, que procedía del trono de Dios, diciendo: Hecho está. [18] Y hubo relámpagos, y voces, y truenos, y un gran terremoto, cual no lo hubo desde que existen los hombres sobre la haz de la tierra. [19] La gran ciudad se hizo tres partes, y hundiéronse las ciudades de las naciones, y la gran Babilonia fue recordada delante de Dios, para darle el cáliz del vino del furor de su cólera. [20] Huyeron todas las islas, y las montañas desaparecieron. [21] Una granizada grande, como de un talento, cayó del cielo sobre los hombres, y blasfemaron los hombres contra Dios por la plaga del granizo, porque era grande en extremo su plaga.

Después de contemplar a los bienaventurados entonando el cántico del Cordero, San Juan *ve cómo se abre el templo* celeste (v.5). Una escena semejante se encuentra en Ap 11,19, en donde también se deja ver *el templo de Dios* y *el arca del testamento*. El santuario que contempla el vidente de Patmos en el cielo es también designado con el nombre de la *tienda del testimonio*. Esta expresión alude al tabernáculo del desierto, porque el primer templo que levantaron los israelitas, cuando andaban errantes por el desierto, fue una tienda grande [17]. También era llamado este santuario del desierto *la tienda de la reunión*, porque en ella se reunían Yahvé y Moisés para hablar [18]. Y en Núm 9,15 es designada como *la tienda del testimonio*, en cuanto que en ella se guardaba el arca de la alianza, que contenía las tablas de la Ley, las cuales eran el testimonio, la prueba, del pacto entre Yahvé e Israel.

En esta sección se nos describen las últimas intervenciones divinas contra los adoradores de la Bestia. Toda la visión de las siete plagas ofrece un estrecho paralelismo con los capítulos 8-9. Los *siete ángeles* que las van a ejecutar ya han sido presentados en el v.1. Ahora los ve San Juan *salir del templo celeste con las siete plagas* (v.6). Probablemente estos siete ángeles son los mismos que tocaron las siete trompetas [19]. Traen consigo las siete plagas, porque los castigos y la misericordia proceden igualmente del santuario, como también del altar [20]. Todo, hasta los mismos azotes, está ordenado a la salud de los hombres y de la Iglesia de Dios. Van *vestidos de lino puro, brillante, y ceñidos los pechos con cinturones de oro*, como los sacerdotes [21], porque la misión que llevan es una misión sagrada. Al castigar ofrecen como un sacrificio a la justicia divina ofendida y conculcada. La indumentaria de los ángeles recuerda también la del ser misterioso de Ezequiel [22], que sale del templo para castigar a Jerusalén. Es muy posible que el autor del Apocalipsis se inspire en la escena del profeta Ezequiel.

En el momento de salir los siete ángeles del templo celeste, *uno de los cuatro vivientes* que sostienen el trono de Dios *dio a los siete ángeles* las *siete copas de oro, llenas de la cólera de Dios eterno* (v.7). Las copas son de oro, como los vasos del tabernáculo, porque en la casa de Dios no era decoroso el empleo de otra materia. Las copas contienen el brebaje con el que ya se había amenazado a los adoradores de la Bestia [23]. Ahora se va a cumplir la terrible amenaza. En el profeta Ezequiel [24] hay una escena que tiene cierta semejanza con la nuestra. Un querubín toma fuego de junto a las ruedas del trono de Dios y lo da al que estaba vestido de lino para

[17] Ex 26,1-37.
[18] Ex 33,7; Dt 31,14.
[19] Ap 8,2.
[20] Ap 8,2-6.
[21] Ex 28,40-43; Lev 16,4; Ap 1,13.
[22] Ez 9,2-3.
[23] Ap 14,10.
[24] Ez 10,7.

que lo arrojara sobre Jerusalén, con el fin de anunciar su próxima destrucción. Las copas que entrega uno de los vivientes están *llenas de la cólera del Dios inmortal*, eterno y omnipotente, que no dejará de realizar sus amenazas. Estas copas vienen a ser como la contrapartida de las copas de oro llenas de perfumes que los vivientes y los ancianos tenían en sus manos [25] cuando adoraban al Cordero. Las copas son entregadas a los ángeles por uno de los vivientes, lo mismo que eran los vivientes los que llamaban a los jinetes en el capítulo 6, porque son los representantes de la naturaleza, que se asocia a la venganza que va a tomar su Creador [26].

El *humo que llena el templo* celeste (v.8) es un rasgo propio de las teofanías [27]. En la inauguración del templo de Salomón, el humo o «la nube llenó la casa de Yahvé» [28]. La nube era el signo de la presencia de Yahvé, que tomaba posesión de su templo. También el profeta Isaías vio en la visión inaugural a Yahvé rodeado de serafines que le aclamaban, y, al mismo tiempo, el templo en donde tuvo la visión «se llenó de humo» [29]. Dios quiere hacer sentir la majestad de su presencia con esta imagen sensible. Además, de este modo el santuario se hace inaccesible durante la promulgación de los azotes, para significar la ejecución inexorable de los decretos divinos, o bien para indicar que los juicios de Dios son impenetrables e incomprensibles hasta que se hayan realizado. Todo esto es la preparación de las plagas que los siete ángeles van a derramar sobre la tierra. Este será el argumento del capítulo siguiente. Y todo esto sirve para dar realce al valor de tales juicios de Dios.

CAPITULO 16

Este capítulo nos presenta a los siete ángeles derramando las copas sobre el mundo pagano. La visión de las siete copas tiene gran parecido con la de las siete trompetas [1], así como también con las plagas de Egipto [2]. Sin embargo, hay que advertir que las siete copas están en relación más concreta con las Bestias y con Roma. Y son como una especie de introducción a los capítulos 17-19. Tanto en la visión de las trompetas como aquí, los cuatro primeros azotes se desencadenan sucesivamente sobre la tierra, el mar, los ríos y el sol. Estas cuatro primeras copas forman una unidad, en cuanto que sus plagas correspondientes afectan a todo el mundo. No obstante, se advierte una diferencia con el septenario de las trompetas: en el de las copas, las calamidades son más generales que en el de las trompetas. Las plagas abarcan a toda la tierra o a todos los vivientes, lo cual conviene a perfección a las postreras calamidades que traerán como consecuencia el colapso del mundo pagano [3]. Así, la segunda copa hará perecer a todo ser viviente en el mar; en cambio, la segunda trompeta hizo perecer solamente a

[25] Ap 5,8.
[26] E. B. ALLO, o.c. p.252-253.
[27] Cf. Ex 19,18; 40,34; Ez 10,4; 11,22-23; 43,2-5.
[28] 1 Re 8,10-11.
[29] Is 6,4s.
[1] Ap 8-9.
[2] Ex 7-10.
[3] Ap 15,1.

un tercio. Además, las calamidades de las copas parecen abatirse únicamente sobre los paganos, como se dice claramente a propósito de la primera, la tercera y la quinta copa, cosa que no sucedía con los azotes de las trompetas. Parece como que nos hallamos en un estadio más avanzado de la justicia divina contra las naciones paganas. Los castigos van creciendo en intensidad. Pero, por grandes que sean estos azotes divinos, se insiste por tres veces (v.9. 11.21) en que no consiguieron los efectos morales y medicinales pretendidos. Los paganos no quisieron arrepentirse y convertirse, sino que blasfemaron contra Dios. Por eso se anuncia la destrucción total del imperio de la Bestia [4]. El azote de la quinta copa hiere la capital de la Bestia. La sexta copa, lo mismo que la sexta trompeta [5], es derramada sobre el río Eufrates. Allí se juntarán los ejércitos de los imperios paganos y se destruirán mutuamente. Y, finalmente, la séptima copa trae la destrucción de Roma y de su imperio.

San Juan se sirve, en este septenario de las copas, como en los demás del Apocalipsis, de imágenes que ha tomado del Antiguo Testamento o de la literatura apocalíptica de su tiempo, pero dándoles un sentido nuevo. Esto se verá claramente en el examen exegético-teológico que vamos a hacer del capítulo 16.

En el capítulo precedente quedaban los siete ángeles, salidos del templo de Dios, con las copas en sus manos, prontos a ejecutar el mandato divino. Del mismo templo sale ahora *la voz fuerte* e imperiosa de Dios, que les ordena *derramar las copas* llenas *de la cólera de Dios sobre la tierra* (v.1). Los ángeles ejecutan el mandato uno en pos de otro. El contenido de cada copa, al ser derramado sobre la tierra, produce su propia plaga. El *primer ángel derramó su copa sobre la tierra*, y ocasionó *una úlcera maligna* y dolorosa *en cuantos llevaban la marca de la Bestia y adoraban su imagen* (v.2). Esta primera plaga nos recuerda la sexta plaga de Egipto, que hirió a los magos del faraón y les impidió presentarse en público [6]. También tiene cierta semejanza con la primera [7] y la quinta [8] de las trompetas. Es la ejecución de la amenaza del ángel contra los que llevaban la marca de la Bestia [9]. La úlcera es el castigo de la idolatría y de la inobservancia de los mandatos del Señor [10]. El pecado es castigado con desgracias temporales, como en el Antiguo Testamento. El castigo de los adoradores de la Bestia contrasta con la alegría de sus vencedores [11]. Como esta plaga afecta a los que están marcados con el tatuaje de la Bestia y a los adoradores de su imagen, parece lícito deducir que los cristianos quedaron libres de ella.

El *segundo ángel derrama su copa sobre el mar*, y su efecto fue el mismo que el de la primera plaga de Egipto [12]: *se convirtió el agua* del mar *en sangre* (v.3). Aquí el autor sagrado acentúa la nota, di-

[4] Cf. S. BARTINA, o.c. p.743.
[5] Ap 9,14-15.
[6] Ex 9,8-12; Dt 28,27.35.
[7] Ap 8,7.
[8] Ap 9,3-5.
[9] Ap 14,9-11.
[10] Cf. Dt 28,15.27.35.
[11] Ap 15,2.
[12] Ex 7,14-24.

ciendo que la sangre era *como sangre de muerto*, como sangre podrida. Es el mismo azote que el de la segunda trompeta [13]. Pero con la diferencia de que la plaga no afecta sólo a un tercio de los vivientes del mar, como sucedía en la segunda trompeta [14], sino que aquí *murieron todos los vivientes del mar*. Esta copa forma un todo con la siguiente. Pues el *tercer ángel*, al *arrojar* el contenido de *su copa sobre los ríos y sobre las fuentes* de la tierra, las *convierte* también *en sangre* (v.4). Las aguas dulces son, pues, heridas, aparte de las aguas saladas, como ya sucedía en la visión de la tercera trompeta [15]. Por consiguiente, la tercera copa viene a ser como una repetición más completa de la tercera trompeta. Y es, a su vez, como una prolongación, una ampliación del azote de la segunda copa. Lo mismo que el río Nilo, con sus brazos y canales, se convirtió en sangre en la primera plaga de Egipto [16], así también sucede ahora con los ríos y fuentes de la tierra.

El *ángel* que tiene el imperio sobre *las aguas* aprueba el azote decretado por Dios (v.5) con un himno de alabanza lleno de serena reverencia al Creador. El ángel ve en la plaga una acción bondadosa del Creador, encaminada a la conversión de los infieles. El *ángel de las aguas* era el genio protector de este elemento, en conformidad con la teología judía, que colocaba al frente de toda criatura un ángel protector [17]. Esta manera de pensar la encontramos también en el Apocalipsis. En Ap 7,1 se habla de los cuatro ángeles que tenían poder sobre los vientos; y en Ap 14,18 se hace referencia al ángel que ejercía poder sobre el fuego [18].

El ángel, en su cántico de alabanza, proclama ante todo *la justicia* de Dios. La actuación divina es intachable y plenamente justa, y está conforme con la petición de los mártires en Ap 6,10, para que el Señor ejerciese su justicia sobre los impíos. Después de llamar a Dios *justo*, el autor sagrado ensalza su eternidad, definiéndolo como *el que es* y *el que era*. En Ap 1,4, Dios era designado como «el que es, el que era y el que viene». Aquí se omite «el que viene», como en Ap 11,17, porque la venida del reino de Dios es considerada como ya realizada. Dios está ya presente y obrando como juez en el mundo y dirigiendo su Iglesia. Se le designa como *el Santo*, otra denominación que expresa la oposición de Dios al pecado y que tiene cierta afinidad con la justicia vengadora que aquí está ejerciendo. La razón de que Dios haya convertido el agua en sangre para castigar a los idólatras la ve el ángel en el hecho de que los impíos hayan derramado antes la sangre de los cristianos (v.6). Puesto que tanto amaban la sangre, bien merecida tienen la pena de no tener más que sangre para beber. Es una especie de ley del talión, de la cual se pueden percibir ciertos indicios en Ap 2,21-22 y en 14,8-10.

A la aprobación del ángel de las aguas se junta otra aprobación

13 Ap 8,8-9.
14 Ap 8,8.
15 Ap 8,10-11.
16 Ex 7,14-25; Sal 78,44.
17 Cf. M. Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire:* RB 11 (1902) 527-550.
18 Cf. *Libro de Henoc* 66,1-2.

que procede *del altar* celeste: *Sí, Señor, Dios todopoderoso, verdaderos y justos son tus juicios* (v.7). La voz del altar era muy probablemente la súplica de las almas de los mártires que están bajo el altar y que clamaban a Dios pidiendo justa venganza de su sangre [19]. Esta voz que sale del altar repite con otras palabras el himno de alabanza entonado por el ángel de las aguas. El castigo de los perseguidores mostrará a un mismo tiempo la justicia de Dios y la fidelidad a sus promesas. El altar personificado, o mejor, la voz que viene del altar, centro de las súplicas humanas y de la intercesión angélica, expresa la conformidad de la voluntad de la Iglesia con la de Dios [20]. Por eso, en Ap 8,3-5 y 9,13, las oraciones que suben del altar aceleran los castigos, pues éstos contribuyen a la implantación del reino de Dios y a la salvación de la humanidad. Las alabanzas dirigidas a Dios por el altar y el ángel de las aguas, aprobando la justicia divina, están compuestas de reminiscencias de varios salmos [21].

El *cuarto ángel derramó su copa sobre el sol* (v.8), cuyo calor se hizo más intenso para atormentar a los moradores de la tierra. Estos, lejos de reconocer sus pecados y hacer penitencia de ellos, se desahogan en blasfemias contra Dios (v.9). La cuarta copa tiene cierta semejanza con la cuarta trompeta, en cuanto que la plaga afecta al sol; pero aquí, en lugar de oscurecerse, parece brillar con mayor ardor [22]. En la literatura judía, especialmente la rabínica, se enseñaba que Dios se serviría del sol para abrasar a los impíos [23]. Tanto la plaga de esta cuarta copa como la siguiente constituyen una amonestación al reino de la Bestia y a sus adoradores. Sin embargo, el resultado de esta amonestación es nulo. Los hombres, en lugar de ver en el castigo una providencia medicinal de Dios, blasfeman de su manera de proceder. Tal vez el autor sagrado aluda aquí al endurecimiento de los paganos del Imperio romano, que atribuyeron, en diversas ocasiones, a la impiedad de los cristianos las numerosas catástrofes tanto naturales como políticas de los primeros siglos.

Dios se gobierna en su providencia principalmente por la misericordia. Este es el atributo divino que sobre todos los otros predica la Sagrada Escritura, así del Antiguo como del Nuevo Testamento. Las mismas obras de la justicia van templadas por la misericordia, pues en ellas el propósito del Señor es que los hombres, amonestados con el castigo, se vuelvan a El por la penitencia. Este es el fin que se propone el Señor al mandar sobre la tierra los azotes simbolizados por las copas.

La pausa marcada por la reflexión del v.9, después de la descripción de las cuatro primeras calamidades, parece indicar el corte habitual (4 + 3) que se da en todos los septenarios del Apocalipsis. Las cuatro primeras copas alcanzaron directamente a la naturaleza, y por ella, a los hombres. Las tres copas restantes herirán más directamente a los hombres.

19 Ap 6,9-11.
20 E. B. Allo, o.c. p.256.
21 Sal 19,10; 99,3; 119,137; 145,17.
22 Ap 8,12.
23 Cf. J. Bonsirven, o.c. I p.527; Strack-Billerbeck, o.c. IV p.1102.

El *quinto ángel vertió su copa sobre el trono de la Bestia.* Y el efecto producido por esta plaga es *el oscurecimiento del reino* de la Bestia (v.10). Se trata de Roma y del Imperio romano, tipo del reino terrestre enemigo de Dios. El oscurecimiento parece aludir al decaimiento de la potencia romana y de su esplendor. Las catástrofes materiales y las guerras intestinas del Imperio romano trajeron como consecuencia la pérdida de prestigio. Y la inseguridad del mañana dio motivo a depresiones nerviosas y morales. Por consiguiente, este azote no sólo produce dolores físicos, sino también morales. El orgullo de Roma y de sus moradores es herido, las ambiciones desilusionadas, la prosperidad del imperio ha desaparecido. La plaga de la quinta copa nos recuerda el oscurecimiento de los astros y del aire de la quinta trompeta [24] y la novena plaga de Egipto [25]. El autor del libro de la Sabiduría [26] comenta la novena plaga de Egipto, ponderando los tormentos que los egipcios padecieron envueltos en espantosas tinieblas y como aprisionados por ellas. Esto mismo hace nuestro autor al decirnos que *de dolor se mordían la lengua* y *blasfemaban del Dios del cielo a causa de las penas y úlceras que sufrían* (v.11).

Ahora la Bestia es herida en su misma sede, desde donde el anticristo gobernaba y deslumbraba al mundo. Pero, a semejanza del faraón, con estas plagas se endurecieron más los paganos, y, lejos de arrepentirse, se revuelven contra Dios rabiosamente y blasfeman de él.

La *sexta copa,* lo mismo que la sexta trompeta [27], hace referencia al río Eufrates y al azote de la guerra (v.12). Este río, al ser derramada la copa del ángel sobre él, *se secó,* como antiguamente el mar Rojo [28] y el Jordán [29], para dar paso a los reyes partos, terror del Imperio romano. San Juan presenta siempre la guerra como la mayor calamidad exterior que se puede abatir sobre el mundo [30], siguiendo en esto el ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento y la experiencia dolorosa de la historia. En la época de San Juan, el río Eufrates formaba la frontera oriental del Imperio romano, que luego Trajano—después de sus victorias sobre los partos—trasladó al río Tigris, incluyendo en el imperio una parte de la Mesopotamia. Detrás de esta frontera estaba el imperio de los partos, que durante mucho tiempo fueron una continua amenaza para las provincias orientales del Imperio romano y constituían el terror de Occidente. San Juan amenaza con la invasión de los partos, la cual sería tanto más de temer cuanto que el Imperio romano había quedado debilitado con el azote de la quinta copa. Además, el camino de los ejércitos enemigos quedaba expedito una vez seco el río que de ordinario servía de valladar.

La invasión de los partos parece sugerir al autor sagrado una coalición de todos *los reyes de la tierra,* movilizados por el Dragón y las Bestias para dar la batalla definitiva contra la Iglesia. El *Dra-*

24 Ap 9,2.
25 Ex 10,22-23.
26 Sab 17,1-18,25.
27 Ap 9,13-21.
28 Ex 14,21.29.
29 Jos 3,13-17.
30 Ap 6,4; 9,13-21; 14,19-20; 17,16; 19,17-21; 20,7-9.

gón vuelve a aparecer en el v.13. El vidente de Patmos lo había dejado sobre la arena herido y agotado [31]; pero al mismo tiempo seguía vigilando y dirigiendo el trabajo de sus subordinados. La mención inesperada del Dragón «muestra una vez más—como dice el P. Allo—la perfecta continuidad de toda esta parte» del Apocalipsis [32]. San Juan ve al Dragón, a la Bestia y al falso Profeta, el cual no es otro que la segunda Bestia, parecida a un cordero, pero que hablaba como el Dragón [33]. *De la boca de estos tres salen* otros tantos *espíritus impuros,* demoníacos, que tienen la forma de *ranas* (v.13). Con esta gráfica imagen parece querernos indicar el hagiógrafo cuál es su modo de obrar. Son verdaderos charlatanes—el rumor de su elocuencia recuerda un poco el croar de las ranas—que, con sofismas, mucha palabrería y falsos prodigios, engañan a los pueblos. Su acción es tan seductora que inducen a los reyes a unirse al gran ejército que se prepara para combatir contra la Iglesia (v.14). La imagen de las ranas tal vez haya sido sugerida por una de las plagas de Egipto [34]. La rana era un animal impuro [35]. Por eso, muchos Santos Padres han visto en estas ranas el símbolo de las tentaciones sexuales impuras. San Agustín, sin embargo, ve en ellas más bien la representación de la vanidad: «Rana est loquacissima vanitas» [36]. La interpretación más común hoy día es la que ve en las ranas el símbolo de los seductores, que con gran maña se las arreglan para sembrar la desunión, las rencillas, la suspicacia y todo lo que pueda conducir a la guerra [37].

Los tres espíritus en forma de ranas corresponden, por contraste, a los tres grandes ángeles de Ap 14,6-12. Los tres espíritus demoníacos trabajan para el Dragón, lo mismo que los tres ángeles amonestadores trabajan para el Cordero. Y como el Dragón hacía prodigios, así también sus auxiliares infernales los hacen [38]. Tienen como misión el atraer a los reyes de la tierra a la causa del Dragón y juntarlos en la batalla final contra el Cordero [39]. Pero, en realidad, se juntarán para el *día grande del Dios todopoderoso,* que domina a todos los ejércitos, tanto los ejércitos del bien como los del mal. El *gran día de Dios* es aquel en que el Señor vencerá y exterminará totalmente las fuerzas del mal [40].

Ante el terror que este anuncio podía suscitar entre los mismos fieles, Jesucristo en persona interrumpe el septenario para dirigirles unas palabras que les infundan confianza. Cristo anuncia su propia venida (v.15), que será como el contrapeso de la invasión de los reyes de la tierra. La batalla del gran día, que sería el último de los episodios que habían de preparar la venida de Cristo [41], traía a la memoria de los cristianos el día de la parusía, el día de la recompensa, por el que suspiraban con paciencia. Ante la amenaza del Dragón y de los que sostienen su causa, el Salvador hace una advertencia invitando

31 Ap 12,18.
32 E. B. Allo, o.c. p.259.
33 Ap 13,11.14; 19,20.
34 Ex 8,1-10.
35 Lev 11,10-12.
36 San Agustín, *In Psalmos* 77,27.
37 M. García Cordero, o.c. p.173.
38 Ap 12,15; 13,2-3; 13,13; 19,20.
39 Ap 17,14; 19,11-21.
40 Ap 6,17; 17,14; 19,19.21; cf. 2 Pe 3,12.
41 Ap 19,19ss.

a *la vigilancia*, como ya lo había hecho en el Evangelio [42]. La bienaventuranza de la vigilancia es una de las siete que se encuentran en el Apocalipsis [43]. *El que vela* se supone que *está vestido*, y de este modo guarda sus vestidos. En cambio, el que se acuesta a dormir se despoja de sus vestidos, y si luego, durante el sueño, suena una voz de alarma, no tendrá tiempo de vestirse y tendrá que huir desnudo [44]. Los *vestidos* que el cristiano ha de guardar simbolizan las obras buenas, verdadero ornamento del alma, la fe que obra por medio de la caridad y la gracia [45]. Si no están vestidos con estas obras buenas se expondrán a la vergüenza de verse desnudos y a que queden al descubierto sus infidelidades al Señor [46].

El anuncio de la venida de Cristo es el intermedio o interrupción habitual que suele poner el autor del Apocalipsis en todos los septenarios. Es una amonestación colocada entre la sexta y la séptima copa, parecida a las consideraciones intercaladas entre el sexto y el séptimo sello [47], entre la sexta y séptima trompeta [48]. Esto prueba la perfecta unidad y estructura literarias del Apocalipsis.

La batalla que preparan los espíritus demoníacos tendrá lugar en *Harmagedón* (v.16), que en hebreo significa *montaña de Meguido (Har-Megidon)* [49]. Por consiguiente, parece tener relación con la ciudad de Meguido, situada en la llanura de Esdrelón, en Palestina, al pie de las montañas que prolongan el monte Carmelo. Esta ciudad era tristemente célebre en la antigüedad por ser un lugar de batallas y de desastres, ya que era lugar estratégico en la ruta caravanera que iba de Egipto a Siria. En este lugar se dio la batalla entre Barac y Sísara, que terminó con la derrota y la muerte de este último [50]. A la ciudad de Meguido vino a morir Ocozías, rey de Judá, herido de muerte por Jehú [51]. Y sobre todo era lugar de tristes recuerdos para los israelitas, porque en Meguido fue derrotado y muerto el piadoso rey Josías, en la batalla entablada contra el faraón Necao II (609 a. C.) [52]. Desde entonces Meguido quedó como lugar proverbial para simbolizar un llanto nacional [53] por la muerte del piadoso rey de Judá [54]. Por todo lo cual, Meguido es un lugar simbólico de desastres, ya que anuncia con su siniestra fama la derrota que espera a las huestes del anticristo. Como la ciudad de Meguido estaba al borde de la llanura de Esdrelón y al pie de la montaña, el autor sagrado tal vez haya querido combinar la tradición del lugar

42 Mt 24,43; Lc 12,39-40.
43 Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14.
44 Cf. Mc 14,51-52.
45 Ap 3,4-5; 19,8.
46 M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.174.
47 Ap 7,1-17.
48 Ap 10,1-11,14.
49 Cf. J. JEREMÍAS, Ἁρ Μαγεδών, en *Teologisches Wörterbuch zum N. T.* I p.467-468; C. WATZINGER, *Tell el-Mutesellim* (Leipzig 1929); C. FISCHER, *The Excavation of Armagedon* (Chicago 1929); P. GUY, *New Light from Armageddon* (Chicago 1931); F. HOMMEL-CH. C. TORREY, *Armageddon:* The Harvard Theol. Review 31 (1938) 238-250; R. LAMON-G. SHIPTON, *Megiddo: I-II Seasons of 1925-1934 and 1935-1939* (Chicago 1939-1948); A. ALT, *Megiddo...:* ZATW 60 (1944) 67-85.
50 Jue 4-5.
51 2 Re 9,27.
52 2 Re 23,29-30; 2 Crón 35,22.
53 Zac 12,11.
54 2 Crón 35,20-24

en donde morían los reyes con la de Ezequiel [55], en donde se habla del enemigo escatológico de Israel, exterminado sobre los montes [56].

El *séptimo ángel derramó su copa en el aire* (v.17), para que todos los elementos experimentasen el efecto de la cólera divina. Además, hay que tener en cuenta que los aires, o el cielo atmosférico, son la región en que moran los espíritus malignos, a quienes el Señor quiere castigar. Después que el ángel vació la copa se oyó *una voz* que *salió del templo, del* mismo *trono de Dios*, y que, por lo tanto, hemos de considerar como pronunciada por Dios mismo. La *gran voz* decía: *Hecho está*, es decir, *se acabó*. No se trata precisamente del fin del mundo, sino de la ejecución de un decreto particular de Dios, que tendrá grandísima importancia para la Iglesia. Se refiere a la ruina de Roma, que era el más poderoso imperio de la Bestia y del Dragón. La ruina de Roma será a su vez símbolo de la ruina de otros imperios anticristianos que se le asemejarán. Al toque de la séptima trompeta, voces celestes proclamaban que se había realizado, que había llegado el reino de Dios [57]. Con el derramamiento de la séptima copa ha quedado consumada la ira de Dios [58], dejando expedito el camino para el establecimiento del reino de Cristo [59]. Ante la obcecación de los paganos, que no quieren ver en los azotes la mano amorosa de Dios que los llama al arrepentimiento y a la conversión, el Señor se ve obligado a implantar el reino de Cristo por medio de la fuerza victoriosa [60].

Los fenómenos cósmicos que siguen a la efusión de la séptima copa (v.18), parecidos a los que siguieron al toque de la séptima trompeta [61], se han de interpretar en conformidad con el simbolismo apocalíptico. Los *relámpagos*, los *truenos* y *terremotos* constituyen un signo de una intervención especial de Dios en el mundo [62]. El terremoto de que nos habla aquí San Juan fue extraordinariamente fuerte, con lo cual se quiere dar a entender la importancia trascendental del momento [63]. Todos estos fenómenos meteorológicos y sísmicos, frecuentes en el estilo apocalíptico, significan el trastorno de las potencias humanas, necesario para llegar a una época de paz y de bendición.

El primer efecto de la intervención divina fue el desmoronamiento de Roma y de su poder (v.19). La *gran ciudad de Babilonia* (Roma) quedó dividida en *tres partes*, es decir, fue abatida su potencia y su fuerza. Sus transgresiones *fueron recordadas delante de Dios*, por lo cual se le dio a beber el *cáliz del vino del furor de su cólera*. Dios, que había ido retardando el castigo de Roma perseguidora, en la esperanza de su conversión, desencadena ahora su ira concentrada contra

55 Ez 38,8.21; 39,2.4.17.
56 A. GELIN, o.c. p.644; E. B. ALLO, o.c. p.261.
57 Ap 11,15.
58 Ap 15,1.
59 E. B. ALLO, o.c. p.262.
60 Ap 20,4-6.
61 Ap 11,19.
62 Ex 19,18; Mc 13,19; Ap 7,12-17; 11,13.19.
63 S. BARTINA, o.c. p.752.

ella. Juntamente con Roma *se hundieron las ciudades de las naciones*, que representan las capitales de las provincias del Imperio romano. Tal vez San Juan se refiera a ciertas ciudades del Asia Menor que él mismo había visto arrasadas por terremotos.

No es raro que los movimientos sísmicos hagan aparecer o desaparecer las islas en medio del mar. Las *islas que huyen y las montañas que desaparecen* (v.20) simbolizan la caída y la transformación de los grandes imperios [64]. En el azote del sexto sello, las islas se mueven de su lugar [65]; aquí, en cambio, *huyen*, y los montes desaparecen. Son expresiones hiperbólicas para expresar la magnitud de la catástrofe desencadenada por la séptima copa. La imagen de la turbación de las islas y, especialmente, de las montañas es un lugar común de la apocalíptica judía [66]. Pero en la mente del autor sagrado todo lo dicho no se refiere al fin del mundo ni al juicio final contra el Dragón; todavía no ha llegado el fin del cielo y de la tierra, sino que alude a la ruina de una realidad histórica, del Imperio romano, que revivirá bajo otras formas, pues la Bestia continúa subsistiendo. Además, el v.21 nos habla expresamente de hombres que aún continuaban viviendo sobre la tierra, los cuales fueron víctimas de una extraordinaria granizada. Durante esta tormenta de granizo cayeron piedras que pesaban cerca de cuarenta kilos. El *talento* era un peso equivalente a unos 39 kilogramos. Este azote corresponde a la séptima plaga de Egipto [67]; y también nos recuerda las granizadas enviadas por Dios contra los enemigos de Josué en Bethorón [68] y contra las huestes de Gog [69]. Estas piedras de granizo tan enormes representarían metafóricamente, según Bossuet, el peso aplastante de la cólera de Dios.

A pesar de todas estas calamidades, los hombres impíos, como el faraón del Exodo, lejos de convertirse a Dios, se levantan contra El y le blasfeman. Es una constatación dolorosa, de la cual ya se ha hablado al final de la serie de calamidades desencadenadas por las trompetas [70]. Aunque la misericordia infinita de Dios busca mediante estos azotes la conversión del mundo pagano, los hombres malvados se endurecen en su impiedad. Esto nos trae a la memoria las misteriosas palabras de Yahvé a Isaías: «Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis, ved y no conozcáis. Endurece el corazón de ese pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos. Que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda su corazón, y no sea curado de nuevo» [71]. Y también nos recuerda el dicho de Jesús a los fariseos: «Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir las señales de los tiempos» [72].

En la visión de las siete copas—como en los demás septenarios del Apocalipsis—tenemos un cuadro de la acción de Dios contra el reino de Satán. A pesar del grande aparato de la fuerza del Dragón, con el cual parece indicar que podría acabar fácilmente con la Iglesia, sus

64 Cf. Ap 6,14.
65 Ap 6,14.
66 Sal 46,3; Ez 26,18; 38,20; Nah 1,5; Ap 6,12-16.
67 Ex 9,22-25.
68 Jos 10,11.
69 Ez 38,22.
70 Ap 11,1-14; cf. 9,20-21.
71 Is 6,9-10.
72 Mt 16,3.

esfuerzos resultan vanos. La Iglesia tiene en su favor el poder divino, que en apariencia es flaco, pero en la realidad es fuerte. Por eso, los fieles deben confiar en que alcanzarán la victoria definitiva. Querer averiguar el significado concreto de los diversos efectos producidos por las copas, como por las trompetas y los sellos, no siempre nos es concedido. Tal vez, en la mente del autor sagrado, este cuadro no era más que una especie de parábola, en la cual hay que buscar sólo el sentido general del cuadro y no el especial de cada elemento. ¡En tantos otros cuadros semejantes de los profetas tenemos que seguir la misma norma!

CAPITULO 17

EL CASTIGO DE BABILONIA (ROMA). 17,1-19,10

En esta última parte del Apocalipsis, de gran trascendencia para los cristianos contemporáneos de San Juan, se nos describe el exterminio de los adversarios de la Iglesia. Primero será la ruina de Roma (17,1-19,10), después la derrota y la captura de las dos Bestias—culto imperial y sacerdocio pagano (19,11-21)—y, en fin, encadenamiento del Dragón (20,1-3).

La visión de los capítulos 17,1-19,10, que debía de tener una grandísima importancia para los primeros lectores del Apocalipsis, desarrolla lo que acaba de ser ejecutado por la séptima copa. San Juan nos va a describir en esta sección el aniquilamiento de la gran ciudad de Babilonia (Roma), la enemiga por excelencia de la expansión de la Iglesia en el mundo. Su caída ya había sido anunciada por dos veces en los capítulos anteriores [1]. El autor sagrado representa a la ciudad de Babilonia (Roma) bajo la figura de una mujer, según el uso bastante corriente en el Antiguo Testamento [2]. Como ciudad, Roma se opone a Jerusalén, como mujer se opone a la Mujer del capítulo 12. Lo mismo que Jerusalén representa a la Iglesia, así Babilonia (Roma) simboliza la Iglesia del anticristo. Roma, la gran Prostituta que hace fornicar a los reyes de la tierra, es la antítesis de la Jerusalén nueva, la Esposa gloriosa del Cordero [3]. Mientras Roma, la ciudad del lujo y del poder, será totalmente destruida, la ciudad santa, Jerusalén, durará por siempre.

El cuadro precedente de las siete copas de la cólera divina, derramadas sobre la tierra para castigo de los adoradores de la Bestia, no significa la ruina total de ésta ni de su imperio. La lucha de Dios contra la ciudad impía proseguirá hasta su definitiva destrucción, de la cual se habla en el capítulo 19,11-21.

La sección 17,1-19,10 se puede dividir en los siguientes puntos: 1) La gran Ramera (17,1-7). 2) Simbolismo de la Bestia y de la Ramera (17,8-18). 3) Un ángel anuncia solemnemente la caída de Ba-

1 Ap 14,8; 16,19.
2 Is 23,16-17; Nah 3,4.
3 Cf. Ap 21,2ss.

bilonia-Roma (18,1-3). 4) El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia (18,4-8). 5) Descripción de la ruina de Babilonia mediante los lamentos de los que vivían en ella (18,9-19). 6) Regocijo de los santos (18,20-24). 7) Cántico triunfal en el cielo (19,1-10).

La gran Ramera. 17,1-7

1 Vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, y habló conmigo, y me dijo: Ven, te mostraré el juicio de la gran Ramera que está sentada sobre las grandes aguas, 2 con quien han fornicado los reyes de la tierra, y los moradores de la tierra se embriagaron con el vino de su fornicación. 3 Llevóme en espíritu al desierto, y vi una mujer sentada sobre una bestia bermeja, llena de nombres de blasfemia, la cual tenía siete cabezas y diez cuernos. 4 La mujer estaba vestida de púrpura y grana, y adornada de oro y piedras preciosas y perlas, y tenía en su mano una copa de oro, llena de abominaciones y de las impurezas de su fornicación. 5 Sobre su frente llevaba escrito un nombre: Misterio: Babilonia la grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra. 6 Vi a la mujer embriagada con la sangre de los mártires de Jesús, y, viéndola, me maravillé sobremanera. 7 Díjome el ángel: ¿De qué te maravillas? Yo te declararé el misterio de la mujer y de la bestia que la lleva, que tiene siete cabezas y diez cuernos.

Para mostrar el enlace del presente capítulo con el precedente, el vidente de Patmos nos presenta a uno de los siete ángeles de las copas, que dirige la palabra al profeta, diciéndole que quiere mostrarle *el juicio de la gran Ramera sentada sobre las grandes aguas* (v.1). Esta Ramera será pronto identificada con Babilonia (Roma)[4], tipo de la ciudad del diablo. La prostitución, en lenguaje profético, era símbolo de la idolatría. Israel, la esposa de Yahvé, al entregarse al culto idolátrico, abandonaba a su legítimo esposo yéndose con otros[5]. De ahí que la idolatría sea llamada fornicación. En Nahum[6], Nínive es representada como una meretriz, y lo mismo Tiro en Isaías[7]. En Ezequiel[8] se describe a Israel bajo la forma de una mujer hermosa que se deja llevar del amor a los ídolos y abandona a Yahvé. En el Apocalipsis, esa fornicación será el culto idolátrico a Roma y a sus emperadores, sin excluir el culto pagano que en todo el imperio se tributaba a los dioses. El epíteto de Ramera que el autor sagrado da a Roma probablemente no sólo se refiere a su idolatría, sino también a la corrupción de costumbres y a los ritos licenciosos que se permitían en ciertos cultos paganos[9].

Las *grandes aguas* sobre las cuales estaba sentada Roma, representan los pueblos y naciones sobre los que ejercía su dominación, como nos declarará luego el autor sagrado en el v.15. Las aguas de por sí indican inestabilidad. Por eso, Roma, asentada sobre las aguas inestables de las naciones, caerá y se arruinará. La imagen se inspira en Jeremías[10], que la aplica a Babilonia, sentada sobre el río Eufrates y sus canales, o también en Ezequiel[11] cuando habla de Tiro, que tenía su morada en medio de los mares. Pero al no convenir literalmente a Roma, que no estaba situada junto al mar ni junto a grandes ríos, San Juan la interpreta simbólicamente. A no ser que pensemos que para el vidente de Patmos, como para todo el que mirase a Roma desde Asia, aparecía sentada en medio del Mediterráneo. En cuyo caso habría que entender las palabras de nuestro texto en sentido literal.

Con Roma *han fornicado los reyes* vasallos, edificándole templos y celebrando fiestas en su honor. Y con su ejemplo arrastraron a las respectivas naciones a las prácticas idolátricas del culto imperial, *embriagándolos con el vino de su fornicación* (v.2). Un proverbio antiguo decía que Venus y Baco suelen andar juntos. Por eso, el ángel habla aquí del vino embriagador de la fornicación. Roma, por su parte, acogía con complacencia todos los cultos y dioses extranjeros que acudían a sus puertas. Una muestra de esto la tenemos en el Panteón, edificado precisamente para albergar a todos los dioses[12]. Esto explica el que San Juan considere a Roma como la gran Meretriz que con su idolatría (fornicación) embriagaba a todos los moradores de la tierra.

El ángel *lleva* al vidente *al desierto*, como en 21,10 será trasladado también *en espíritu* a un monte muy alto desde el cual puede contemplar la ciudad de Jerusalén. El desierto es, por lo tanto, el escenario de la visión, porque, según la tradición judía, el desierto era el lugar en donde habitaban los espíritus impuros y las bestias salvajes[13]. Otros autores, en cambio, interpretan esto en un sentido más espiritual: desierto significaría la soledad en que vive la Ramera entregada a la idolatría. Sería el desierto de la vida sin Dios, bien distinto de la soledad recogida en donde encontró refugio la Mujer de Ap 12. En este desierto el ángel le muestra a la Ramera sentada sobre una *bestia bermeja*, o sea de color rojo vivo escarlata, que *tenía siete cabezas* y *diez cuernos* y el cuerpo cubierto de *nombres de blasfemia* (v.3), como en Ap 13,1. Esta descripción de la Bestia corresponde a la que ya encontramos en el capítulo 13, y parece ser la misma, es decir, Roma, no obstante alguna diferencia de detalle. Según el v.8, la Bestia parece identificarse con Nerón en persona, como veremos después. El color bermejo de la Bestia diría relación con la pantera, que, con el tigre, es la fiera más sanguinaria. El color rojo vivo escarlata también podría aludir a la sangre de sus persecuciones. O bien podría simbolizar la púrpura imperial, la magnificencia del Imperio triunfante sobre el cual cabalgaría Roma. La Ramera representa, por consiguiente, a Roma llevada por la Bestia-Imperio, que aparece toda cubierta de nombres de blasfemia, como en Ap 13,1. Los nombres blasfemos que cubren la Bestia son los epítetos divinos tributados a los emperadores romanos y las innumerables divinidades a las que se daba culto en

4 Ap 18,2-3.
5 Os 1-2; Ez 16; 23.
6 Nah 3,4.
7 Is 23,16-17.
8 Ez 16,15-63.
9 Cf. TÁCITO, *Annales* 15,44.

10 Jer 51,13.
11 Ez 28,2.
12 M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.178.
13 Is 34,9-15; Lc 11,24.

el Imperio. La Bestia tiene siete cabezas, que simbolizan las siete colinas de Roma (cf. v.9), y diez cuernos, que designan a otros tantos reyes vasallos (cf. v.16). El arte asiático nos ofrece frecuentemente la imagen de dioses cabalgando sobre sus animales simbólicos. Así, la diosa Cibeles era transportada en un carro tirado por leones, y Zeus Doliquenus era representado de pie sobre un toro [14].

La mujer que cabalgaba sobre la Bestia iba *vestida de púrpura y grana, adornada* de todo género de joyas, y en su mano llevaba *una copa de oro* (v.4). La púrpura era un vestido de lujo, propio de los emperadores y de los reyes [15]. Y la grana puede representar la sangre de los mártires derramada por la misma Bestia [16] y con la cual se embriagaba (v.6). La gran Ramera estaba *adornada de oro* y *piedras preciosas* y de *perlas*, que simbolizan las grandes riquezas que había acumulado con su meretricio. Las prostitutas de Roma y de Grecia tenían fama de adornarse hasta el exceso con púrpura, joyas y piedras preciosas. La suntuosidad del atuendo manifiesta claramente el lujo y la riqueza de la mujer, que, como reina, tenía la soberanía sobre todos los reyes de la tierra [17]. Hasta qué extremo llegaron este lujo y riquezas nos lo indican bien los lamentos de los mercaderes en Ap 18,11-19. También se podrían ver en todos esos adornos los monumentos de Roma, verdaderas joyas arquitectónicas que adornaban a la capital del Imperio.

La Ramera llevaba, además, en su mano *una copa de oro* que contenía todas las abominaciones e impurezas de su fornicación. Es la copa que ofrece a todos los pueblos para embriagarlos, imponiéndoles el culto imperial [18]. Las abominaciones y suciedades que llevaba en la copa simbolizan los cultos idolátricos y las costumbres licenciosas de la Roma pagana. Tácito dice a este propósito: «Quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque» [19]. La gran Ramera, adornada con todas las vanidades de la tierra, contrasta con la Mujer del capítulo 12, vestida de sol y coronada de estrellas [20].

San Juan puede leer también el nombre de la gran Meretriz, que llevaba escrito sobre su frente. Parece que era costumbre de las prostitutas romanas—según el testimonio de Séneca y Juvenal—llevar su nombre escrito en la frente. Conforme a tal uso, esta *madre de las rameras* llevaba también escrito el suyo (v.5). Pero el nombre que lee el vidente de Patmos está cifrado, no es el verdadero, que sería peligroso declarar, sino otro convencional, alegórico, *misterioso*. Es un secreto que sólo conocen los iniciados. El nombre escrito sobre su frente es *Babilonia la grande*. No se trata evidentemente de la Babilonia de Mesopotamia, que en aquel tiempo ya no existía, sino de Roma, la perseguidora de los cristianos. El designar a Roma con el nombre de Babilonia era un simbolismo

[14] Cf. DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiq.*, art. *Cybèle* p.1687; CONTENAU, *Manuel d'archéologie orientale* (París 1927) I fig.143; M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.179.
[15] Cf. Jn 19,2.
[16] Ap 18,23-24.
[17] Ap 17,18.
[18] Ap 14,8; 18,3.6.23; cf. Jer 51,7.
[19] TÁCITO, *Annales* 15,44.
[20] E. B. ALLO, o.c. p.268.

ya conocido en aquellos tiempos [21]. Lo mismo que la Babilonia histórica, opresora del pueblo judío y destinada por Dios a la destrucción [22], así también Roma sufrirá las consecuencias de la ira divina. En el Apocalipsis, siempre que se habla de Babilonia, se la llama *la grande* [23], como aquí. Roma, la segunda Babilonia, es *la madre de las abominaciones de la tierra*, porque tolera, crea y nutre en las demás naciones de su Imperio el culto idolátrico de los emperadores y todas las perversiones religiosas y morales inimaginables.

San Juan, al ver *la mujer embriagada con la sangre de los mártires*, se maravilló sobremanera (v.6). No puede menos de admirar la aparición imponente de Roma con todas sus riquezas y esplendor, que pronto será precipitada en el abismo. Porque la metrópoli de la idolatría se ha convertido en perseguidora de los cristianos. Esto debe de ser, probablemente, una alusión a la persecución de Nerón. Roma se ha hecho culpable del crimen de la idolatría y del asesinato de los fieles lo mismo que Jerusalén en el profeta Ezequiel [24]. El embriagamiento con la sangre es una metáfora bastante común. Plinio el Viejo, hablando de Marco Antonio, dice que estaba «ebrius iam sanguine civium» [25]. La razón de que se dé a Roma tanta importancia en el Apocalipsis está en ser *la perseguidora* del nombre de Jesús en sus fieles. Sólo Roma se había levantado contra la Iglesia y contra lo que la Iglesia significaba en el mundo.

Ante la admiración de San Juan al ver a aquella gran reina que era Roma, el ángel se ofrece para explicarle *el misterio de la mujer y de la bestia que la lleva* (v.7). Este es un procedimiento muy frecuente en la literatura apocalíptica. La admiración, dicen los psicólogos, supone alguna ignorancia de lo que se ve o se oye, y ésta es la que va a disipar el ángel intérprete. Pero, a la verdad, la explicación que se atribuye al ángel necesita mucha luz para entenderla, ya que muchas cosas permanecen bastante oscuras. El ángel se detendrá principalmente en la explicación de la Bestia que soporta a la mujer. Esto es explicable si se tiene en cuenta que la gran Ramera es sólo un instrumento de la Bestia. El ángel explica el misterio de la Bestia empleando fórmulas misteriosas que, si bien para sus contemporáneos resultarían más inteligibles, para nosotros resultan indescifrables. Es esto algo propio del género apocalíptico. Además, resultaba peligroso para Juan y los cristianos decir las cosas demasiado claras, ya que se trataba de la condenación de Roma y del anuncio de su próxima ruina. Sin embargo, la explicación que da el ángel prepara en cierto sentido el camino para una mejor comprensión del misterio. Algo semejante encontramos en el libro de Daniel, en donde el autor sagrado presenta a voces celestes que explican visiones con palabras misteriosas o enigmas difíciles de entender [26]. Y en la literatura extrabíblica se encuentran descrip-

[21] Cf. 1 Pe 5,13.
[22] Cf. Is 21,1-10; Jer 51.
[23] Ap 14,8; 16,19; 18,2.
[24] Ez 16,36-38; 23,37-45.
[25] PLINIO EL VIEJO, *Historia Naturalis* 14,22,28.
[26] Dan 7,15-27; 8,15-26.

ciones apocalípticas muy parecidas. En el libro 4 de Esdras se presenta un águila con doce alas y tres cabezas, que representa a Roma y a su Imperio [27].

Simbolismo de la Bestia y de la Ramera. 17,8-18

[8] La bestia que has visto era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición; y se maravillarán los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación del mundo, viendo la bestia, porque era y no es, y reaparecerá. [9] Aquí está el sentido, que encierra la sabiduría. Las siete cabezas son siete montañas sobre las cuales está sentada la mujer, [10] y son siete reyes, de los cuales cinco cayeron, el uno existe y el otro no ha llegado todavía; pero, cuando venga, permanecerá poco tiempo. [11] La bestia, que era y ya no es, es también un octavo, que es de los siete, y camina a la perdición. [12] Los diez cuernos que ves son diez reyes, los cuales no han recibido aún la realeza, pero con la bestia recibirán la autoridad de reyes por una hora. [13] Estos tienen el solo pensamiento de prestar a la bestia su poder y su autoridad. [14] Pelearán con el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque es el Señor de señores y Rey de reyes, y también los que están con El, llamados, y escogidos, y fieles. [15] Me dijo: Las aguas que ves, sobre las cuales está sentada la ramera, son los pueblos, las muchedumbres, las naciones y las lenguas. [16] Los diez cuernos que ves, igual que la bestia, aborrecerán a la ramera, y la dejarán desolada y desnuda, y comerán sus carnes, y la quemarán al fuego. [17] Porque Dios puso en su corazón ejecutar su designio, un solo designio, y dar a la bestia la soberanía sobre ella, hasta que se cumplan las palabras de Dios. [18] La mujer que has visto es aquella ciudad grande que tiene la soberanía sobre todos los reyes de la tierra.

Ante todo advertimos que la Ramera y la Bestia, sobre la cual cabalga, significan una sola cosa, la misma que la Bestia de Ap 13, 1ss, es decir, la Roma perseguidora de Cristo y de su Iglesia.

El ángel dice a Juan que *la Bestia* que ha visto *era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición* (v.8). El versículo 8 contiene una alusión bien clara a la leyenda del *Nero redux* y *redivivus*. Por eso, la Bestia debe de simbolizar a Nerón, muerto ya desde hacía tiempo, pero que la creencia popular afirmaba que había de volver un día al frente de los partos para vengarse de Roma [28]. Aquí parece que sube del hades. El libro apócrifo la *Ascensión de Isaías*, en cambio, lo presenta descendiendo de su firmamento: «Después de los días de la consumación descenderá Belial, el gran príncipe, el rey de este mundo, que lo ha dominado desde que existe; y descenderá de su firmamento bajo la forma de un hombre, rey de iniquidad, asesino de su madre, el cual es también rey de este mundo. Y perseguirá la plantación que habrán plantado los doce apóstoles del Muy-Amado» [29]. Los *Oráculos sibilinos* [30] también lo presentan como el asesino de su madre, que viene de las extremidades de la tierra. «Vendrá—dice uno de estos *Oráculos sibilinos* [31]—de la extremidad de la tierra el hombre que ha asesinado a su madre». Las extremidades de la tierra en este caso hacen referencia a las regiones de los partos, de donde se creía que vendría el anticristo bajo la forma de Nerón *redivivo*. En este sentido, Sulpicio Severo dice hablando de Nerón: «Creditur... sub fine saeculi mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat» [32]. Y San Agustín refiere que en su tiempo había bastantes que aplicaban a Nerón las palabras de San Pablo en su 2 Tes 2,9, y veían en él al anticristo que había de venir: «Unde nonnulli ipsum resurrecturum et futurum antichristum suspicantur» [33].

Las expresiones *era* y *no es* y *reaparecerá* del v.8 vienen a ser como un remedo del nombre divino, designado como *el que era* y *el que es* [34]. Igualmente la herida que tenía la Bestia [35] era la parodia de la herida del Cordero. La reaparición de la Bestia constituye también una imitación de la parusía de Cristo. De esta manera, el autor del Apocalipsis nos da un paralelismo casi completo de la Bestia respecto del Cordero.

La reaparición de la Bestia que sube del *abismo* o *seol* es una especie de resurrección que *maravillará a los moradores de la tierra cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación del mundo* (v.8). Los moradores de la tierra designan aquí, como en general en todo el Apocalipsis, a los enemigos de Dios y de su Iglesia. Son los que adoraron a la Bestia, y como idólatras, su nombre no está escrito en el libro de la vida. Según el lenguaje de la Escritura, Dios tiene su libro, en el cual están escritos los que El tiene destinados para la vida. Aquí se trata del libro de los predestinados, donde se hallan escritos los nombres de los que están predestinados para la vida eterna.

Como con lo dicho aún queda bastante oscuro el misterio de la Bestia, el ángel va a añadir alguna aclaración más. Pero la explicación que da permanece todavía enigmática, pues motivos de prudencia no permitían aclararlo más. Por eso, la explicación va dirigida *al que tiene inteligencia* (v.9). Pues bien, el ángel afirma que *las siete cabezas son las siete colinas sobre las cuales está sentada la mujer*. Evidentemente se refiere a Roma, la ciudad de las siete colinas, *urbs septicollis*, de la que Horacio decía: «Di, quibus septem placuere colles...» [36] Y Plinio el Viejo, hacia el año 70 d. C., también escribe de Roma: «Complexa septem montes» [37]. Los siete montes o colinas sobre los cuales se asentaba Roma son los siguientes: *Palatinum*,

[27] 4 Esd 12,10-34. Cf. S. BARTINA, o.c. p.758-759.
[28] Cf. Ap 17,16-17. Ver TÁCITO, *Historia* 2,8; SUETONIO, *Nero* 40.47.57.
[29] *Ascensión de Isaías* 4,2-3. Este apócrifo fue compuesto parte en el siglo I y parte en el siglo II d. C.

[30] *Oráculos sibil.* IV 119-122.137-139; V 143-147.363.
[31] *Oráculos sibil.* VIII 71.
[32] *Historia sacra* 2,29: PL 20,145. Acerca de la identificación de Nerón *redivivo* con el anticristo se pueden consultar R. H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah* (Londres 1900) p.LI-LXXIII; E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe* (París 1909) p.29-31.
[33] *De civitate Dei* 20,19: PL 41,686.
[34] Ap 1,4.8; 4,8.
[35] Ap 13,3.14.
[36] HORACIO, *Carmen saeculare* 7.
[37] PLINIO EL VIEJO, *Hist. Nat.* 3,9.

Velia, Cermalus, Oppius, Cispius, Fagutal y *Suburra* [38]. En realidad estos siete montes son más bien colinas, pero los mismos autores latinos los designan con el nombre de montes. Este es probablemente el texto más claro de todo el Apocalipsis, que nos demuestra cómo San Juan se refiere en sus visiones a la Roma imperial, perseguidora del nombre de Cristo.

Pero las siete cabezas designan, además, a *siete reyes* o emperadores, a los cuales se añade un octavo, que se identifica con la Bestia que era y ya no es (v.10-11). Por lo que se refiere a estos siete reyes, que encarnan al poder romano, conviene notar que el número de siete, en el lenguaje bíblico, se toma con frecuencia no en sentido aritmético, como suma de siete unidades, sino simbólico, como expresión de una totalidad perfecta. Esto conviene tenerlo en cuenta, porque tal vez nuestro autor toma aquí el siete en tal sentido.

Este pasaje ha dado lugar a muchos cálculos e interpretaciones. El vidente de Patmos parece que tiene en la mente ocho emperadores: los cinco primeros *cayeron*, es decir, han muerto; el sexto *subsiste*, el séptimo *todavía no ha llegado*, pero *cuando llegue* tendrá un *reinado breve* (v.10). El *octavo*, que forma parte de los siete precedentes, ha muerto; pero reaparecerá para ir a la perdición (v.11). Lo raro en esta visión de San Juan es que un emperador que ha de venir en octavo lugar ya había existido antes y era muerto cuando Juan tuvo la visión. Y, al mismo tiempo, ese octavo emperador se identifica con uno de los siete ya nombrados. Por consiguiente, una de las cabezas de la Bestia parece tener doble personalidad, pues representa a dos emperadores. Este es el enigma que exige un ejercicio agudo de inteligencia. Probablemente, para los lectores del Apocalipsis contemporáneos de San Juan era más fácil que para nosotros el comprender el enigma. A nosotros nos resulta casi imposible resolverlo satisfactoriamente. Las interpretaciones entre los autores modernos son variadísimas. La interpretación que nos parece más probable es la que ve en el octavo a Domiciano (81-96 d. C.), que fue considerado por sus contemporáneos como un nuevo Nerón: «portio Neronis de crudelitate», diría Tertuliano [39]; el séptimo sería Tito, que reinó sólo tres años (79-81 d. C.); el sexto, Vespasiano (69-79 d. C.), bajo el cual habría tenido la visión San Juan. En cuyo caso, Galba, Otón y Vitelio serían considerados por el autor sagrado no como emperadores, sino como usurpadores [40]. Los cinco primeros, que ya habían muerto, corresponderían a Nerón (54-68 d. C.), Claudio (41-54 d. C.), Calígula (37-41 d. C.),

[38] Cf. U. E. Paoli, *Urbs. La vida en la antigua Roma* (Barcelona 1944) p.310-311.360.

[39] *Apologeticum* 5. Cf. R. Schütz, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Göttingen 1933); P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (París 1935); J. Moreau, *A propos de la persecution de Domitien:* La Nouvelle Clio 5 (1953) 121ss.

[40] El reinado de estos tres emperadores abarcó complexivamente un año y medio. Suetonio *(Vespasianus* 1) los llama los «tres príncipes rebeldes». Durante el breve tiempo que cada uno estuvo en el trono no llegaron a obtener el reconocimiento de emperadores por todo el Imperio romano. Por eso, hay autores que piensan se ha de prescindir de ellos en el cálculo del Apocalipsis.

Tiberio (14-37 d. C.) y Augusto (31 a. C.-14 d. C.) [41]. Para otros autores, en cambio, el primero de estos cinco emperadores sería Nerón; el sexto, que aún existe, sería Domiciano, al cual sucederá el séptimo, que durará poco, y que correspondería al anciano Nerva, el cual reinó sólo dos años. Los cuatro que sucedieron a Nerón serían Galba, Otón, Vespasiano y Tito, descartando a Vitelio, que no llegó a sentarse en el trono de la ciudad imperial. También esta solución tiene sus probabilidades.

Después que los siete emperadores hayan muerto, el vidente de Patmos nos da a entender que no desaparecerá el Imperio romano, sino que continuará con otro emperador. Juan no se pronuncia sobre el número exacto de emperadores romanos que reinarán después de la muerte del séptimo, probablemente porque no lo sabía. Pero sí nos dice que la Bestia durará todavía un tiempo indefinido, porque después de los siete llega un *octavo* emperador. El número *ocho* significa la plenitud desbordante, en cuanto que supera al número siete, que simboliza la plenitud. Este octavo emperador será una nueva encarnación de la Bestia, y con él volverá a comenzar la serie de los augustos [42]. San Juan advierte que el octavo *camina hacia la perdición*, porque, en suma, los que luchan contra Dios y son enemigos de su Iglesia están condenados a la ruina.

Tal podría ser la exposición de este difícil pasaje, de esta verdadera *crux interpretum* del Apocalipsis.

Explicado el significado de las siete cabezas, pasa San Juan a dar la explicación de *los diez cuernos* de la Bestia. Estos diez cuernos representan, según la interpretación del ángel, a *diez reyes* vasallos del Imperio romano, que en las guerras concurrirán con sus tropas auxiliares a reforzar las legiones romanas. Los diez reyes *no han recibido aún la realeza* cuando Juan tuvo la visión, pero *se les dará la autoridad regia* que ejercerán junto con la Bestia *por* espacio de *una hora* (v.12), es decir, por un breve período de tiempo. Según algunos autores (Charles, Loisy), San Juan vería en la Bestia a Nerón *redivivus*, que, ayudado por diez reyes partos —el número diez es una cifra estereotipada tomada de Daniel 7,24—, sería restablecido en su trono. Y con el auxilio de estos mismos reyes destruiría Roma, y les haría partícipes—por poco tiempo, porque el dominio de la Bestia duraría poco—de su autoridad real sobre el territorio del Imperio romano. Otros autores (Swete, Allo, etc.), en cambio, ven en la Bestia al mismo Imperio romano, y en los cuernos, un cierto número de reyes bárbaros que en tiempo de Juan todavía no poseían el poder real dentro del Imperio. Estos reyes primeramente se asociaron con Roma y persiguieron a la Iglesia de Cristo, pero cuando vieron al Imperio debilitado por revoluciones intestinas, entonces se rebelaron contra Roma y cayeron sobre ella para destruirla (cf. v.16). P. Touilleux [43] propone

[41] A. Gelin, o.c. p.647; L. Brun, *Die Römischen Kaiser in der Apokalypse:* ZNTW 26 (1927) 128-151; L. Homo, *Les empereurs romains et le christianisme* (París 1931).

[42] E. B. Allo, o.c. p.271.

[43] O.c. p.87.

la hipótesis según la cual los diez reyes representarían el colegio sacerdotal de Atis, en Pesifonte (Galacia), que eran reyes titulares, pero no tenían poder real. No obstante, gozaban de una gran autoridad en la provincia de Galacia, en el Asia Menor. Sin embargo, es poco probable que la Bestia pudiera destruir a Roma con este puñado de sacerdotes de una provincia del Imperio [44].

Los diez reyes *sólo piensan en prestar su apoyo y autoridad a la Bestia* (v.13) para perseguir a los cristianos y *luchar contra el Cordero*. Pero *el Cordero los vencerá, porque es el Rey de reyes y el Señor de señores* (v.14). Con El vencerán los suyos, sus fieles y escogidos servidores que forman su ejército. Esta batalla y el triunfo del Cordero serán descritos en Ap 19,11-21; 20,7-10. Será el cumplimiento de lo que decía San Juan en Ap 2,26-27. El cristiano que sea fiel a su fe y se mantenga firme en la lucha contra el demonio es llamado *vencedor* en el Apocalipsis [45]. El Cordero logrará con toda certeza la victoria, porque es el *Señor de señores* y el *Rey de reyes*, es decir, el señor supremo y el rey supremo de todo el universo [46]. Estas expresiones se encuentran ya en el Antiguo Testamento. En un pasaje del Deuteronomio [47] se dice que Yahvé es *el Señor de los señores*, o sea el amo, el dueño supremo de todos los poderes y de todos los señoríos de este mundo. Y el profeta Daniel nos refiere que Nabucodonosor proclamó a Yahvé, Dios de Israel, como *Señor de los reyes* [48], para dar a entender que Dios es el rey supremo de todos los reyes de la tierra y que a El deben someterse y prestarle rendida obediencia. San Juan aplica estos títulos divinos, que el Antiguo Testamento daba únicamente a Yahvé, a Jesucristo. De donde se deduce claramente que para el autor del Apocalipsis Cristo es verdadero Dios, y como tal invencible [49].

El ángel, que hasta aquí ha hablado del simbolismo de la Bestia, comienza ahora a explicar el significado de la gran Ramera. Las *aguas sobre las cuales estaba sentada la Ramera* representan la muchedumbre de *los pueblos, naciones* y *lenguas* (v.15) que forman el Imperio romano [50]. El mayor peligro para Roma residía en ese conglomerado de pueblos sobre los que se asentaba su poder imperial. Porque Roma los dominaba imperfectamente, y era de prever que un día se rebelarían contra ella y la arruinarían. Por eso, el ángel dice a Juan que de la muchedumbre de pueblos dominados por Roma surgirían *diez reyes*, representados por los *diez cuernos*, que habían de acabar con ella. El Cordero vencerá a la Ramera y a los diez reyes, como ya se dijo en el v.14. Pero para obtener esta victoria se servirá de sus mismos enemigos. La *Bestia* sobre la cual cabalgaba la Ramera *aborrecerá a ésta* y se unirá a los *diez reyes* para combatir contra la Ramera y destruirla (v.16). Por consiguiente,

44 Cf. DOM GUIU M. CAMPS, o.c. p.325-326; A. GELIN, o.c. p.647.
45 Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21.
46 *Señor de señores* y *Rey de reyes* son dos superlativos semíticos que expresan la señoría y la realeza supremas.
47 Dt 10,17.
48 Dan 2,47.
49 S. BARTINA, o.c., p.765.
50 A propósito de esto se puede ver lo que dejamos dicho sobre Ap 17,1.

serán los mismos partidarios de la Meretriz los que se convertirán en sus destructores. Estos manifestarán su odio contra la gran Ramera, *dejándola desolada*, desierta de habitantes y de riquezas; *desnuda* de sus atavíos y joyas arquitectónicas; *consumida* por el saqueo y el bandidaje y *destruida por el fuego*. La ruina será completa e irreparable.

El castigo de la gran Ramera se inspira en Ezequiel [51], en donde el profeta representa a Israel y a Judá bajo la imagen de dos hermanas de malas costumbres, que serán condenadas a la pena impuesta a las adúlteras. El castigo que aquí el autor del Apocalipsis nos anuncia como futuro se nos cuenta en Ap 19,11-21 como ya realizado. Y precisamente en el capítulo 19 del Apocalipsis, el vidente recurre de nuevo a Ezequiel 38-39, de donde tomó la imagen para describirnos la victoria. En estos capítulos de Ezequiel vemos incorporados al ejército de Gog pueblos innumerables, todos unidos en el deseo de acabar con el pueblo de Dios. Este mora tranquilo en sus ciudades sin murallas de Palestina, porque, como dirá el profeta Zacarías [52], el Señor será para ellos como una muralla de fuego. En el momento de mayor peligro Dios viene en ayuda de su pueblo, suscitando en el vasto campamento enemigo el espíritu de discordia, la guerra civil, que acabará con todos los enemigos. Pues tal será la victoria del Cordero contra la Ramera. Los suyos mismos se levantarán contra ella, la despojarán de sus ricos vestidos y de sus joyas y la entregarán al fuego. Cuando las legiones de Vespasiano, mandadas por su hijo Tito, entraron en Roma, hubieron de luchar en la ciudad misma con las legiones de Vitelio, y, en el ardor de la refriega, muchos monumentos, entre ellos el templo de Júpiter Capitolino, quedaron reducidos a pavesas. Y en el siglo V los pueblos que habían estado al servicio de Roma fueron los que más contribuyeron a la caída del imperio de Occidente. Esto ya había comenzado a realizarse siglos antes. Tal debe de ser lo que aquí se propone significar el autor sagrado. El poder del Cordero se manifiesta haciendo que sus enemigos se destruyan unos a otros. Es la victoria más completa y la más barata.

La destrucción de Roma por sus propios aliados es, en la perspectiva teológica de San Juan, un efecto de *un designio* permisivo y providencial de Dios. El Señor es el que dirige la historia del mundo hasta el cumplimiento íntegro de sus designios. El, en los misteriosos designios de su providencia, queriendo castigar a la gran Ramera, ha dispuesto que los diez reyes se uniesen contra ella y la destruyesen. Pero, al mismo tiempo, también ha permitido que estos reyes cayesen bajo el dominio de la Bestia, *hasta que se cumplan las palabras de Dios* (v.17), con la destrucción de todas las potencias enemigas y la venida triunfal del reino de Jesucristo [53]. San Juan considera la historia humana como una lucha continua entre las fuerzas del bien y del mal. Al fin terminarán por imponerse las fuerzas que defienden el bien.

51 Ez 16,39-41; 23,25-29.
52 Zac 2,5.
53 M. SALES, o.c. p.666.

El ángel termina revelando claramente la identidad de la gran Ramera (v.18). La *mujer que has visto es aquella ciudad grande que tiene la soberanía sobre todos los reyes de la tierra*. En el siglo I, en el que escribía Juan el Apocalipsis, *la ciudad que tiene la soberanía sobre todos los reyes de la tierra*, es decir, la capital del mundo de entonces, sólo podía designar a Roma. Además, el título de *ciudad grande* es empleado habitualmente para designar a Roma. Esta declaración del ángel, junto con la del v.9 sobre la ciudad asentada sobre siete colinas, permite una interpretación segura de estos pasajes y de todo el Apocalipsis [54].

El P. Allo ve en el v.18 un fino sarcasmo, como si el autor sagrado dijera: ¿Ves esa ciudad cuya suerte miserable acabo de mostrarte? Pues bien, ella se cree, en su potencia presente, la dominadora perpetua de la tierra [55].

CAPITULO 18

En el capítulo anterior se había anunciado la ruina de Roma (v.16). Pues bien, en el presente capítulo se cumple la destrucción de la gran Babilonia (Roma). Sin embargo, el autor sagrado no habla de la misma ruina de la gran ciudad, sino que anuncia la caída de ella en perfecto profético, para destacar la certeza de su destrucción (v.1-3). A continuación, el vidente manda a los cristianos salir de la gran Babilonia (Roma) para que no sean envueltos en el castigo de ella (v.4-8). Después, el autor sagrado considera la ruina de Roma como ya realizada, y presenta a los reyes, a los comerciantes y marineros lamentándose de ella (v.9-19). Y, finalmente, en contraste con esos lamentos, presenta los cánticos jubilosos de los santos que celebran la justicia divina contra la gran Ramera (v.20-24). ¡Roma no volverá a levantarse más!

Un ángel anuncia solemnemente la caída de Babilonia (Roma). 18,1-3

1 Después de estas cosas vi otro ángel que bajaba del cielo con gran poder, a cuya claridad quedó la tierra iluminada. 2 Gritó con poderosa voz, diciendo: Cayó, cayó la gran Babilonia, y quedó convertida en morada de demonios, y guarida de todo espíritu inmundo, y albergue de toda ave inmunda y abominable; 3 porque del vino de la cólera de su fornicación bebieron todas las naciones, y con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los comerciantes de toda la tierra con el poder de su lujo se enriquecieron.

San Juan *ve otro ángel*, diferente del que ha sido mencionado en Ap 17,1.7, *bajar del cielo con gran poder* y lleno de resplandeciente

[54] Cf. J. Sickenberger, *Die Johannesapokalypse und Rom*: BZ 18 (1926) 270-282; P. Ketter, *Der römische Staat in der Apokalypse*: Trierer Theologische Studien (1941) 70-93; P. M. Campos, *Roma como corporificação do mal na literatura sibilina e apocalíptica*: Revista de Historia 3,7 (1951) 15-47; S. Bartina, o.c. p.764-766; M. García Cordero, o.c. p.180-184.

[55] E. B. Allo, o.c. p.275.

claridad (v.1). Lo cual da a indicar la importancia del mensaje que trae a la tierra. Desde lo alto del cielo atmosférico *grita con poderosa voz*, de suerte que pueda ser oída en toda la tierra, anunciando la ruina de Babilonia (Roma): *Cayó, cayó la gran Babilonia* (v.2). El ángel habla en perfecto profético, en términos semejantes a los de Ap 14,8, para significar la certeza de la ruina de Roma. Esta, de ciudad rica, poderosa y llena de esplendor, se convertirá en un montón de ruinas en donde *morarán los demonios, los espíritus inmundos* y *las aves* de mal agüero. Las expresiones del ángel nos recuerdan el estilo de los antiguos profetas, mostrando con esto cuán deudor es Juan de los antiguos en su parte literaria. Las primeras palabras del v.2, que anuncian la caída de Babilonia, están tomadas de Isaías [1]. Las que siguen describen la gran desolación de las ruinas de la ciudad, expresada con palabras de varios profetas. Isaías anuncia que Edom será destruida y en sus ruinas «habitarán el pelícano y el mochuelo, la lechuza y el cuervo. Echará Yahvé sobre ella las cuerdas de la confusión y el nivel del vacío, y habitarán en ella los sátiros... En sus palacios crecerán las zarzas, y en sus fortalezas las ortigas y los cardos, y serán morada de chacales y refugio de avestruces. Perros y gatos salvajes se reunirán allí, y se juntarán allí los sátiros. Allí tendrá su morada el fantasma nocturno, y hallará su lugar de reposo. Allí hará su nido la serpiente y pondrá sus huevos, los incubará y los sacará. Allí se reunirán los buitres y se encontrarán unos con otros» [2]. Y el mismo profeta, cuando habla de la ruina de Babilonia, se expresa en estos términos: «Entonces Babilonia, la flor de los reinos, ornamento de la soberbia de los caldeos, será como Sodoma y Gomorra, que Dios destruyó... Morarán allí las fieras, y los búhos llenarán sus casas. Habitarán allí los avestruces, y harán allí los sátiros sus danzas. En sus palacios aullarán los chacales, y los lobos en sus casas de recreo» [3]. También Jeremías nos presenta las ruinas de Babilonia convertidas «en cubil de fieras y chacales, en morada de avestruces» [4]. Estas expresiones, empleadas por los profetas y San Juan, son lugares comunes literarios de la literatura profética que no hay que tomarlos al pie de la letra. Lo que se quiere significar con ellas es que Roma, como Babilonia y Edom, será terriblemente castigada a causa de su idolatría y de su aversión a la Iglesia de Jesucristo.

Por otra parte, era creencia popular que las ruinas y el desierto eran los lugares en donde vivían las aves nocturnas, los animales salvajes y los espíritus demoníacos e inmundos [5]. El libro de Tobías nos cuenta que el arcángel Rafael arrojó al desierto de Egipto al espíritu maligno que daba muerte a los maridos de Sara, y allí lo encadenó [6]. Los monumentos egipcios nos muestran el desierto poblado por estos espíritus malos y por animales fantásticos.

La causa de la ruinosa caída de Babilonia (Roma) es la misma indicada ya en varios pasajes de los capítulos precedentes [7]. La

[1] Is 21,9.
[2] Is 34,11-15.
[3] Is 13,19-22.
[4] Jer 50,39; 51,37; Bar 4,35.
[5] Mt 12,43-45; Lc 11,24-26.
[6] Tob 8,3.
[7] Ap 17,2.4-5.

idolatría, con la que *emborrachaba* a todas las naciones que le estaban sometidas, y la disolución de costumbres de la Roma pagana son la razón de su caída (v.3). El lujo, el libertinaje, la seducción y la tiranía de la gran metrópoli han fomentado la idolatría, que será en definitiva a los ojos de Juan, como lo era a los ojos de los antiguos profetas, una de las causas principales de su ruina. El autor del Apocalipsis, siguiendo el ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento, considera la idolatría como *una fornicación*, porque violaba el pacto establecido entre el único Dios y su pueblo. La caída de Roma constituirá un castigo para todo el mundo pagano, lo que explica bien los lamentos de todas las naciones de los que se habla en los v.11.15.23. Los mercaderes de todo el Imperio romano también habían contribuido a que Roma llevara hasta límites inauditos el lujo, el despilfarro y la inmoralidad. Y con el comercio también se difundían los cultos paganos y toda clase de abominaciones.

El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia (Roma). 18,4-8

4 Oí otra voz del cielo que decía: Sal de ella, pueblo mío, para
que no os contaminéis con sus pecados y para que no os alcance
parte de sus plagas; 5 porque sus pecados se amontonaron hasta
llegar al cielo, y Dios se acordó de sus iniquidades. 6 Dadle según
lo que ella dio, y dadle el doble de sus obras; en la copa en que
ella mezcló, mezcladle al doble; 7 cuanto se envaneció y entregó
al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo. Ya que dijo en su
corazón: Como reina estoy sentada, yo no soy viuda ni veré
duelo jamás; 8 por eso vendrán en un día sus plagas, la mortan-
dad, el duelo y el hambre, y será consumida por el fuego,
pues poderoso es el Señor Dios que la ha juzgado.

En la ciudad impía no todos participan de esa impiedad. También moran allí muchos que pertenecen al pueblo de Dios, como en la antigua Babilonia moraban los hijos de Israel. Pues a éstos se dirige otra voz del cielo, que puede ser la del Cordero, porque les llama *pueblo mío* (v.4), ordenando a los fieles que *abandonen* la ciudad para no contaminarse con sus pecados, no sea que les pueda alcanzar el castigo. O bien les manda salir de la gran urbe para que no se vean materialmente envueltos en las malas obras de los infieles y descarguen también sobre ellos los grandes castigos que se abatirán sobre Roma. En los Libros Sagrados encontramos advertencias parecidas, con las cuales el Señor avisaba a los suyos para que no fueran sorprendidos por el castigo que estaba a punto de caer sobre los impíos. Dos ángeles avisan a Lot para que salga cuanto antes de Sodoma y Gomorra, a fin de no perecer en la catástrofe [8]. El profeta Jeremías exhorta a los judíos a huir de Babilonia antes de que la ciudad fuera castigada: «Huid de Babel, salve cada uno su vida, no perezcáis por su iniquidad. Es el tiempo de la venganza de Yahvé; va a darle su merecido... Dejémosla, vámonos cada uno a nuestra tierra, porque sube su maldad hasta los cielos y se eleva hasta las nubes... Sal de ella, pueblo mío. Salve cada cual su vida ante el furor de la cólera de Yahvé» [9]. El consejo de huir ante la inminencia del peligro es frecuente en la literatura apocalíptica. Jesús mismo manda a sus discípulos que huyan cuando vean que Jerusalén está a punto de ser cercada [10]. Y de hecho sabemos que los cristianos huyeron a Pella, en Transjordania, al comienzo del asedio de Jerusalén por las tropas de Tito [11]. En nuestro caso, la exhortación de San Juan pudiera tener también un sentido moral, en cuanto que aconseja a los cristianos aislarse de toda contaminación con los paganos [12].

[8] Gén 19,12-22.

Los pecados de Babilonia (Roma), como los de Sodoma, se han ido acumulando *hasta llegar al cielo, y Dios, acordándose de su justicia*, se dispone a castigarlos (v.5). El autor sagrado se sirve de una metáfora para significar los enormes y numerosos pecados de la Roma pagana: puestos unos encima de otros, alcanzarían la altura del cielo [13]. Tan graves pecados no pueden quedar impunes; por eso Dios se *acordó de sus iniquidades*. Con lo cual quiere significar el autor sagrado que, llena ya la medida, Dios ha determinado actuar su justicia contra la gran ciudad.

La voz divina se dirige luego a los ángeles, ejecutores del castigo, ordenándoles que den a Roma *el doble* de lo que sus iniquidades piden (v.6). Justamente lo mismo que leemos en Jeremías [14] a propósito de Judá. Pide la voz divina que le apliquen la ley del talión duplicada [15], a causa de la gran impiedad de la ciudad. Ella ha hecho beber el vino de la idolatría a todas las naciones, pues ahora ha de beber en la misma copa el doble de lo que dio. Dios castiga a Roma movido no por espíritu de venganza, sino por espíritu de estricta justicia. El castigo está en conformidad con la gravedad de los pecados cometidos por la gran Ramera. Se le dio tiempo para arrepentirse y no ha querido. Ahora ha llegado el tiempo de la justicia. Es digno de notarse que por cuatro veces se repite la orden de castigar a la impía Babilonia (Roma).

Esto no es más que un modo de ponderar el rigor con que Dios castigará las iniquidades de la nueva Babilonia. Su orgullo y su lujo acarrearán sobre ella la ruina. *En la medida en que se envaneció* y *se entregó al lujo*, así será *atormentada* y tendrá que derramar abundantes lágrimas de llanto (v.7). El castigo divino mira sobre todo a la orgullosa seguridad y a la desmesurada jactancia de Roma, que se cree libre por siempre del dolor. En su insolencia creía que siempre seguiría siendo *reina* sobre todas las naciones, que nunca se vería abandonada como una *viuda* por los pueblos sus aliados y que *nunca sentiría el llanto*. San Juan se inspira en un texto de Isaías, que dice, refiriéndose a Babilonia: «Tú decías: Yo seré siempre, por siempre, la reina, y no reflexionaste, no pensaste en tu fin.

[9] Jer 51,6.9.45.
[10] Mt 24,16-20; Mc 13,14-18.
[11] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,5,3.
[12] 2 Cor 6,14. Cf. M. García Cordero, o.c. p.186.
[13] Sal 73,9.
[14] Jer 16,18; 17,18.
[15] Jer 50,29; Sal 137,8.

Escucha, pues, esto, voluptuosa, que te sientes tan segura, que dices en tu corazón: Yo, y nadie más que yo; no enviudaré ni me veré sin hijos. Ambas cosas te vendrán de repente, en un mismo día: la falta de hijos y la viudez te abrumarán a un tiempo»[16]. El autor del Apocalipsis también amenaza a Roma, que en su orgullo se creía segura en su trono de reina, con *las plagas* de *la peste*, del *hambre* y del *fuego*, porque, si ella se cree grande, más grande es el Señor que la ha juzgado (v.8). Dios, que se complace con los humildes y les da su gracia[17], rechaza a los soberbios y los castiga. Así hará también con la soberbia Roma. En *un solo día*, es decir, en un período brevísimo se abatirán sobre ella toda una serie de calamidades que la reducirán a un montón de escombros calcinados por el *fuego*. El fuego es el elemento destructor tradicional de los castigos divinos en el Antiguo Testamento[18]. Las guerras en la antigüedad llevaban consigo la mortandad, la peste, el hambre, los incendios devastadores de ciudades y campos. A una guerra de este tipo parece aludir el autor sagrado. La destrucción de Babilonia (Roma) es el castigo de sus pecados de idolatría, de lujo desmesurado, de orgullo e injusticia, como ya antes lo había sido de la ruina de la opulenta Tiro[19].

Descripción de la ruina de Roma mediante los lamentos de los mercaderes. 18,9-19

9 Llorarán, y por ella se herirán los reyes de la tierra que con
ella fornicaban y se entregaban al lujo, cuando vean el humo de
su incendio, 10 y se detendrán a lo lejos por el temor de su
tormento, diciendo: ¡Ay, ay de la ciudad grande, de Babilonia,
la ciudad fuerte, porque en una hora ha venido su juicio!
11 Llorarán y se lamentarán los mercaderes de la tierra por ella,
porque no hay quien compre sus mercaderías, 12 las mercaderías
de oro, de plata, de piedras preciosas, de perlas, de lino, de púr-
pura, de seda, de grana; toda madera olorosa, todo objeto de
marfil, y todo objeto de madera preciosa, de bronce, de hierro,
de mármol, 13 cinamomo y aromas, mirra e incienso, vino,
aceite, flor de harina, trigo, bestias de carga, ovejas, caballos
y coches, esclavos y almas de hombres. 14 Los frutos sabrosos
a tu apetito te han faltado y todas las cosas más exquisitas y deli-
cadas perecieron para ti y ya no serán halladas jamás. 15 Los
mercaderes de estas cosas, que se enriquecían con ella, se detie-
nen a lo lejos por el temor de su tormento, llorando y lamentán-
dose, diciendo: 16 ¡Ay, ay de la ciudad grande, que se vestía de
lino, púrpura y grana, y se adornaba de oro, piedras preciosas
y perlas, porque en una hora quedó devastada tanta riqueza!
17 Todo piloto y navegante, los marineros y cuantos bregan en
el mar, se detuvieron a lo lejos 18 y clamaron al contemplar
el humo de su incendio y dijeron: ¿Quién había semejante a la
ciudad grande? 19 Y arrojaron ceniza sobre sus cabezas, y grita-

16 Is 47,7-9.
17 Is 66,2.
18 Is 47,14; Jer 50,32; 51,25.31-32.58.
19 Ez 28,17-19.

ron, llorando y lamentándose, y diciendo: ¡Ay, ay de la ciudad
grande, en la cual se enriquecieron todos cuantos tenían navíos
en el mar, a causa de su suntuosidad, porque en una hora quedó
devastada!

Aquí parece que es el mismo San Juan el que habla para exponernos las consecuencias de la ruina de Roma. Habla en futuro, porque la caída de Babilonia (Roma), a pesar del tiempo perfecto empleado en el v.2: *cayó, cayó*, no se ha realizado todavía. La ruina es, sin embargo, muy inminente.

San Juan nos presenta los lamentos de todos los que prosperaban y se enriquecían a la sombra de la gran urbe. En primer lugar son *los reyes de la tierra*, aliados de Roma, que fomentaron el culto imperial para congraciarse los gobernantes romanos y así poder crecer más (v.9). Por eso, el autor sagrado dice que fornicaron con ella a causa de la idolatría[20]. Pero, además, Roma será castigada por su inmenso lujo, que la llevó a excesos inconcebibles. Y los reyes que la imitaban también en esto se lamentarán desconsoladamente cuando vean subir al cielo el humo destructor que la consumirá. Llenos de terror *se detendrán a lo lejos por el temor* de ser envueltos en su destrucción y sin ánimos para ayudarla, diciendo: *¡Ay, ay de la ciudad grande, de Babilonia, la ciudad fuerte, porque en una hora ha venido su juicio!* (v.10). Tan terrible calamidad ha sobrevenido en brevísimo espacio de tiempo, casi repentinamente. El autor del Apocalipsis parece inspirarse aquí en las lamentaciones de Ezequiel sobre Tiro[21]. El profeta nos presenta a los reyes de las islas bajando de sus tronos, vestidos de luto y lamentándose de la destrucción de la opulenta ciudad de Tiro: «¡Cómo! ¿Destruida tú, la poblada por los que recorrían los mares, la ciudad tan celebrada, tan poderosa en el mar? ¿Destruida con sus habitantes, que eran el espanto de todos los que la rodeaban?»[22]

Las lamentaciones públicas eran muy ordinarias en Oriente con ocasión de alguna calamidad, fuera nacional o particular. Solían ir acompañadas con muestras exteriores de dolor: con gritos angustiosos, alaridos, llantos y diversos gestos. Cuanto mayores y más intensas eran esas muestras exteriores de dolor, tanto más grave era la calamidad que se lloraba. Esta costumbre dio origen entre los hebreos a un nuevo género poético llamado *Qinah, lamentación* o elegía. Jeremías nos ha dejado sus lamentaciones sobre Egipto[23], y en modo especial sus lamentaciones sobre la ruina de Jerusalén. Muchos otros profetas emplean igualmente la *Qinah* para expresar su dolor en momentos difíciles[24].

A los lamentos de los reyes siguen los lamentos de los *comerciantes*. Estos, más bien que lamentarse de la ruina de Roma, se lamentan de la prosperidad perdida: *porque no hay quien compre sus mercancías* (v.11). San Juan presenta a continuación una lista bastante amplia de los valiosísimos productos que los comerciantes de las

20 Cf. Ap 17,2; 18,3.
21 Ez 26-28.
22 Ez 26,17-18.
23 Jer 46,3-26.
24 Is 32,11; 58,3; Jl 1,13-15; Lam 3.

distintas partes del Imperio vendían a Roma (v.12-14). La relación de nuestro autor se basa indudablemente en la descripción que hace Ezequiel del comercio de Tiro con todos los pueblos de entonces [25]. Para entender bien esta página del Apocalipsis es conveniente tener presente que Roma era la señora de un gran Imperio, compuesto de muchas y muy ricas provincias, que ella había conquistado, que ella regía y de cuyas riquezas se creía con derecho a disfrutar. Era ésta la concepción del mundo antiguo, y Roma la practicaba fielmente. Por eso acudían a ella las riquezas del Imperio, y estas riquezas alimentaban el lujo y los placeres. Orosio llamaría a Roma, siglos después, *vientre insaciable* que se tragaba todo lo que producía el universo. Esta sed de riquezas atraía a los mercaderes del mundo entero, seguros de hallar allí fácil y provechosa venta para sus artículos, sobre todo para los artículos exóticos y de mayor precio. La larga enumeración de los artículos comerciales que de todas partes afluían a la gran ciudad tiene como finalidad el dar a conocer el lujo, las riquezas y los placeres que imperaban dentro de sus muros. Según Plinio el Viejo [26], Roma gastaba anualmente unos cien millones de sestercios en el comercio de *perlas* con la Arabia, la India y la China. Lo que supone una suma muy elevada, pues cuatro sestercios valían un denario, que era el jornal de un obrero, con el cual podía sostener a su familia. La *madera olorosa* de *tuya* o *citrum* era importada del Atlas argelino. Con ella se hacían muebles de lujo, tan estimados en Roma, que en los primeros tiempos del Imperio se llegó a pagar por una mesa redonda de *citrum* hasta un millón cuatrocientos mil sestercios, que era el precio de un gran latifundio [27]. Por eso decía con mucha razón Marcial [28] que los regalos de oro eran inferiores en valor y menos estimados que una mesa de *citrum* [29]. El *cinamomo* y el *amomo* eran plantas aromáticas que servían para la fabricación de cosméticos, muy estimados por los romanos. Estos perfumes o ungüentos perfumados se empleaban para perfumar los cabellos (v.13). De ellos nos hablan los autores latinos, afirmando que eran de uso frecuente en los banquetes [30] y se vendían por muy alto precio. Según Plinio el Viejo [31], una libra de cinamomo podía valer hasta 300 denarios, y una libra de amomo 60 denarios. Al final del v.13 se nos habla de *esclavos* (σώματα) y de *almas de hombres*, o mejor, de *vidas humanas*. El término σῶμα, *cuerpo*, es la expresión técnica para designar al *esclavo*. Es bastante empleado por la versión griega de los LXX para traducir la palabra *esclavo* [32]. Se trata, por consiguiente, del comercio de esclavos, tan frecuente en el mundo antiguo. La crueldad de este comercio es acentuada por la última expresión ψυχὰς ἀνθρώπων, *vidas humanas*, ya que la sociedad romana abusaba tremendamente de la vida de los esclavos. Muchos de ellos eran

[25] Ez 27,12-24.
[26] *Hist. Nat.* 12,41,2.
[27] Cf. Plinio el Viejo, *Hist. Nat.* 13,29,30; 16,56,3.
[28] *Epigramas* 14,89.
[29] Cf. Dom Guiu M. Camps, o.c. p.329-330; S. Bartina, o.c. p.774.
[30] Marcial, *Epigramas* 8,77.
[31] *Hist. Nat.* 12,28; 13,2,81; 16,59,1.
[32] Cf. Gén 36,6; Tob 10,10; 2 Mac 8,11.

empleados como gladiadores en los juegos del circo, y otros, destinados a las casas de prostitución. Esta abundancia de esclavos y de carne en los anfiteatros y en los lupanares constituye el colmo del egoísmo y de la corrupción romanas.

Pero este egoísmo es duramente castigado, pues cuando parecía que el trabajo de muchas generaciones daría frutos aún más espléndidos, todo se viene abajo. Roma ya no podrá complacerse con *los sabrosos frutos* que a ella eran transportados de todas partes (v.14). Tampoco podrá gozar de las *cosas más exquisitas y delicadas* que confluían a sus mercados, bien surtidos de todo. Por eso, *los mercaderes lloran* y *se lamentan*, deteniéndose a lo lejos por temor, porque no hay quien compre sus mercancías (v.15). Y gritan con desesperación: *¡Ay, ay de la ciudad grande, que se vestía de lino, púrpura y grana, y se adornaba de oro, piedras preciosas y perlas!* (v.16). Los lamentos de los comerciantes se comprenden mejor si tenemos presente que con la destrucción de Roma desaparecía la fuente principal de donde se enriquecían. Además, la ruina tan repentina de la gran ciudad probablemente había llevado también a muchos de esos mercaderes a un desastre económico irreparable.

Después de los comerciantes, San Juan nos presenta a la gente de mar: patronos, pilotos y marineros, lamentándose de la ruina de la gran ciudad. Desde lejos contemplan aterrados el incendio de la ciudad que para ellos no tenía semejante en el mundo (v.17-18). Y repiten el mismo lamento de los comerciantes: *¡Ay, ay de la ciudad grande, en la cual se enriquecieron todos cuantos tenían navíos en el mar!* (v.19). En la época en que escribía San Juan, la flota mercante del Imperio romano que navegaba por el Mediterráneo era muy importante. El comercio con Africa, Egipto y Asia se desenvolvía todo él a través de las naves mercantes. El personal, pues, empleado en este tráfico mercantil por mar era muy numeroso, y los intereses de los patronos de barcos y de las grandes compañías eran sumamente elevados. Pero todo esto se les vino abajo en un momento: la gran ciudad *en una hora quedó devastada*. Ante la desesperación se lamentan y gritan, echando *ceniza sobre sus cabezas*. Entre los semitas era signo de gran duelo y dolor el echar ceniza sobre la cabeza [33].

La lamentación de las gentes del mar viene a ser una réplica de un pasaje de Ezequiel [34] en donde los marineros fenicios también se lamentan de la ruina de Tiro. «Al estrépito de los gritos de tus marineros—dice Ezequiel—temblarán las playas. Bajarán de tus naves cuantos manejan el remo, y todos, marineros y pilotos del mar, se quedarán en tierra. Alzarán a ti sus clamores y darán amargos gritos; echarán polvo sobre sus cabezas y se revolverán en la tierra. Se raerán por ti los cabellos en torno y se vestirán de saco; te llorarán en la amargura de su alma con amarga aflicción; te lamentarán con elegías y dirán de ti: ¿Quién había que fuera como Tiro, ahora silenciosa en medio del mar?» [35]

[33] Cf. Job 2,12.
[34] Ez 27,27-36.
[35] Ez 27,28-32.

Regocijo de los santos en el cielo. 18,20-24

**20 Regocíjate por ello, ¡oh cielo!, y los santos y los apóstoles
y los profetas, porque Dios ha juzgado nuestra causa contra ella.
21 Un ángel poderoso levantó una piedra, como una rueda gran-
de de molino, y la arrojó al mar, diciendo: Con tal ímpetu será
arrojada Babilonia, la gran ciudad, y no será hallada. 22 Nunca
más se oirá en ella la voz de los citaristas, de los músicos, de los
flautistas y de los trompeteros, ni artesanos de ningún arte será
hallado jamás en ti, y la voz de la muela no se oirá ya más en ti,
23 la luz de lámpara no lucirá más en ti, ni se oirá más la voz del
esposo y de la esposa, porque tus comerciantes eran magnates
de la tierra, porque con tus maleficios se han extraviado todas
las naciones, 24 y en ella se halló la sangre de los profetas, y de
los santos, y de todos los degollados sobre la tierra.**

Cuando todavía parece que están resonando en los oídos los lamentos de los que hallaban su felicidad y riqueza en el trato con Roma, que acaba de ser devastada, San Juan invita a los moradores del cielo a *regocijarse* (v.20). El contraste es ciertamente bien marcado. La ruina de la gran ciudad, perseguidora de los cristianos, debe ser motivo de alegría para éstos, porque la justicia es de este modo restablecida. Los *santos*, los *apóstoles* y los *profetas* son invitados a regocijarse, porque han visto cumplida la justicia divina sobre la perseguidora del Cordero y de sus siervos. Su sangre ha sido vengada, y la verdad de su causa reconocida. Los santos del cielo responderán a esta invitación en el capítulo 19,6. El autor sagrado parece que quiere comprender, bajo la triple denominación de *santos, apóstoles* y *profetas*, a todos los cristianos sacrificados por el Imperio romano hasta la época en que San Juan escribía. Los *santos* son los fieles en general; los *apóstoles* deben de ser los Doce en sentido estricto, y los *profetas* probablemente serán los predicadores de la verdad cristiana, incluyendo entre éstos a profetas propiamente dichos, que en el Nuevo Testamento también transmitieron a la comunidad cristiana mensajes de parte de Dios. Los profetas cristianos tienen una importancia especial en el Apocalipsis [36].

En el v.21, un ángel anuncia, por medio de una acción simbólica, la ruina total de Babilonia (Roma): un *ángel poderoso arroja una gran piedra al mar*, diciendo: *Así será arrojada Babilonia* y *no será hallada* nunca más. Con lo cual se quiere significar la ruina total de la Roma imperial. Los términos y las expresiones empleadas son, sin embargo, hiperbólicas y no hay que tomarlas al pie de la letra. El acto simbólico del ángel se inspira en Jeremías 51,63-64, en donde el profeta entrega a Saraya un escrito conteniendo la predicción de la ruina de Babilonia. Jeremías le manda leerlo en alta voz en la misma ciudad de Babel, y «cuando hayas acabado de leerlo, le atarás una piedra y lo arrojarás en medio del Eufrates, diciendo: Así se hundirá Babel, sin alzarse ya más del estrago y la destrucción que yo traeré sobre ella» [37]. La ruina de Roma, a semejanza de la de Babel, será rápida

[36] Ap 10,7; 11,8; 16,6.

[37] Jer 51,60-64.

y violenta. Como consecuencia natural de su ruina cesará toda manifestación de júbilo popular. No se oirá la música ni la voz de los cantores, que alegraban con sus canciones las fiestas populares y familiares. Cesará también todo ruido de trabajo, y el chirrido de la muela de molino no se volverá a oír (v.22). Las antorchas que iluminaban las plazas, las calles y los templos en los días de fiesta se extinguirán para siempre. La *voz* alegre del *esposo* y de la *esposa*, que celebran felices el día de su esponsalicio, también desaparecerá (v.23). El vidente de Patmos se inspira en Jeremías 25,10, en donde el profeta anuncia la venida de Nabucodonosor y de los caldeos contra Jerusalén y contra todos los pueblos que la rodean. Yahvé los destruirá de este modo «y hará desaparecer de ellos los cantos de alegría, las voces de gozo, el canto del esposo y el canto de la esposa, el ruido de la muela y el resplandor de las antorchas» [38]. El autor del Apocalipsis aplica a Roma lo que Jeremías había dicho de Jerusalén. Y termina señalando las razones que ocasionaron la ruina de la gran Babilonia (Roma). Las causas fueron tres: La primera fue el abuso de poder de los mercaderes de Roma, que se habían convertido en *magnates* del Imperio a causa de su gran influencia. Los grandes *emporios* o empresas comerciales romanas habían tiranizado horriblemente a las provincias del Imperio. La segunda de las causas fueron los *maleficios*, los sortilegios, la idolatría, en una palabra, de Roma, con la cual sedujo a todas las naciones. Y, en fin, la tercera causa la constituyen las persecuciones desencadenadas contra los cristianos, tanto en la misma Urbe como en las demás ciudades del Imperio. A la sangre de los cristianos hay que añadir la de otras muchas víctimas inocentes, que hicieron de Roma un monstruo de crueldad. El régimen político y social de Roma había sacrificado innumerables vidas humanas, no sólo entre los cristianos, sino también entre las gentes de otras religiones (v.24). La sangre de todos los degollados sobre la tierra exige venganza contra la cruel opresora. San Juan ve en la destrucción de Roma la mano de la Providencia divina, que vela por la justicia, por Roma tantas veces conculcada.

CAPITULO 19

La visión de la caída de Roma termina con esta sección, en la que miríadas de bienaventurados celebran el triunfo de la justicia divna (v.1-8). En violento contraste con los lamentos del capítulo precedente, el autor sagrado nos presenta a los habitantes del cielo entonando el cántico de triunfo por la ruina de Babilonia (Roma). Este cántico se desarrolla en torno del trono de Dios y del Cordero. Porque la destrucción de Roma demuestra claramente el triunfo de Dios y del Cordero. «La gloriosa perspectiva de las bodas del Cordero con la Iglesia—dice el P. Allo—se contrapone a las prostituciones de la gran Ramera, por cuya causa fue castigada» [1]. El aire litúrgico de este pasaje es más acentuado que otros del Apocalipsis.

[38] Jer 25,9-10.

[1] E. B. ALLO, o.c. p.297.

Cántico triunfal en el cielo. 19,1-10

1 Después de esto oí una fuerte voz, como de una muchedumbre numerosa en el cielo, que decía: Aleluya, salud, gloria, honor y poder a nuestro Dios, 2 porque verdaderos y justos son sus juicios, pues ha juzgado a la gran ramera, que corrompía la tierra con su fornicación, y en ella ha vengado la sangre de sus siervos. 3 Y por segunda vez dijeron: Aleluya. El humo de la ciudad sube por los siglos de los siglos. 4 Cayeron de hinojos los veinticuatro ancianos y los cuatro vivientes, y adoraron a Dios, que está sentado en el trono, diciendo: Amén, aleluya. 5 Del trono salió una voz, que decía: Alabad a nuestro Dios todos sus siervos, y cuantos le teméis, pequeños y grandes. 6 Oí una voz como de gran muchedumbre, y como voz de muchas aguas, y como voz de fuertes truenos, que decía: Aleluya, porque ha establecido su reino el Señor, Dios todopoderoso; 7 alegrémonos y regocijémonos, démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa está dispuesta, 8 y fuele otorgado vestirse de lino brillante, puro, pues el lino son las obras justas de los santos. 9 Y me dijo: Escribe: Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero. Y me dijo: Estas son las palabras verdaderas de Dios. 10 Me arrojé a sus pies para adorarle, y me dijo: Mira, no hagas eso; consiervo tuyo soy y de tus hermanos, los que tienen el testimonio de Jesús. Adora a Dios. Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía.

La caída de Roma no ha sido descrita, pero se supone ya ejecutada. La tierra se lamentaba de este hecho; en cambio, el cielo lo celebra con cánticos de alegría. El vidente de Patmos *oye una voz fuerte*, como de una gran muchedumbre, que gritaba: *¡Aleluya!*, alabad al Señor (v.1). Esta aclamación tan frecuente en los salmos [2] es ésta la única vez que se encuentra en el Nuevo Testamento. La exclamación *¡Aleluya!* es un término litúrgico muy usado entre los judíos. Está formada de las palabras hebreas *halelú Yah*, que significan *alabad a Yahvé* [3]. El término *aleluya* entró muy pronto en la liturgia cristiana, de modo que todos los lectores del Apocalipsis conocían su significación. Esto explica el que nuestro autor no traduzca el término hebreo.

Sigue a continuación la doxología: *Salud, gloria, honor y poder a nuestro Dios*, como en Ap 7,10; 11,15; 12,10. Los bienaventurados atribuyen a Dios y al Cordero la *salud* o *salvación* que ellos ya han obtenido. En esta salvación y en la destrucción de Roma se ha manifestado patentemente *la gloria* de Dios y su *poder* [4]. La razón de estas alabanzas que los bienaventurados tributan a Dios se encuentra en *la verdad de la justicia* divina, manifestada en el castigo de la

[1] E. B. ALLO, o.c. p.297.
[2] Sal 105,45; 106,1.48; 111,1; 112,1; 113,1; 114,1; 116,1; 117,1s; 135,1.21; 146,1, etc.
[3] *Halelu* es imperativo plural masculino en la forma «Piel» del verbo *halal;* y *Yah* es una forma abreviada del nombre santo de «Yahweh».
[4] Nácar-Colunga añade *honor* (καὶ ἡ τιμή), que se encuentra en el *siríaco* y en algunos autores antiguos. Sin embargo, los mejores Mss no lo tienen y se ha de suprimir.

gran Ramera, la cual con su *fornicación* idolátrica *corrompía la tierra*. Dios *ha vengado en ella la sangre de sus siervos* (v.2), que habían muerto por mantenerse fieles a Cristo. Con la destrucción de Roma, Dios ha salido en defensa del derecho de sus mártires. La sangre de éstos reclamaba la intervención divina en defensa de sus justos derechos conculcados, con el fin de que resplandeciese ante el mundo pagano —partidario de Roma—la verdad de su causa. En esta manera de proceder de Dios se restablece el orden violado y se manifiesta al mundo un nuevo triunfo de la Iglesia de Cristo.

San Juan oye un *segundo aleluya*, entonado por los moradores del cielo (v.3), los cuales añaden a manera de colofón un rasgo nuevo, tomado seguramente de Isaías 34,10. El profeta contempla a Edom asolada por la venganza de Yahvé, y añade: «Su tierra será como pez que arda día y noche; nunca se extinguirá, subirá su humo perpetuamente» [5]. Era costumbre de los invasores antiguos entregar a las llamas las ciudades que expugnaban. Así la nueva Babilonia (Roma) es incendiada, y *el humo sube* al cielo no por un día o una semana, sino *por los siglos de los siglos* para perenne memoria de la justicia divina. De este modo el autor sagrado expresa la ruina irreparable de Roma, sobre todo en su aspecto de perseguidora de la Iglesia.

A la vista de esta manifestación del poder de Dios, no sólo los millones de ángeles, sino también los veinticuatro ancianos que rodean el trono de Dios y los cuatro vivientes que lo sostienen [6], aprueban, en nombre de la Iglesia y de toda la naturaleza, la obra del Señor con un *amén* y un *aleluya* (v.4). El término *amén* sirve para asentir a lo dicho anteriormente por la muchedumbre de bienaventurados. Es una expresión muy empleada en la liturgia, y su presencia en este lugar en unión con *aleluya* nos demuestra que el autor sagrado concibe la felicidad eterna de los bienaventurados como una liturgia sagrada que se desarrolla ante el trono de Dios y del Cordero.

De nuevo *otra voz sale del trono* del Señor, proveniente posiblemente de uno de los ángeles más próximos a Dios, la cual invita a todos los fieles de la tierra a asociarse a las alabanzas celestes con ocasión de la ruina de Roma. La voz decía: *Alabad a nuestro Dios todos sus siervos y cuantos le teméis, pequeños y grandes* (v.5). La invitación recuerda el comienzo de ciertos salmos [7], principalmente el salmo 135,1.20. Y se parece también bastante a la exhortación que el diácono o el sacerdote dirigían al pueblo fiel reunido en la iglesia para invitarlo a orar. A esta invitación responde una voz poderosa, como la *voz de una ingente multitud*, semejante a la voz de las *aguas torrenciales* que se precipitan en su curso, como el mugido de las olas del mar alborotado o como el fragor de *fuertes truenos*, que decía: *Aleluya, porque ha establecido su reino el Señor, Dios todopoderoso* (v.6). La comparación tiene por objeto recalcar la inmensa potencia del cántico aleluyático que dirigen a Dios todos los bienaventurados. Es la voz de la Iglesia universal, que canta el aleluya por el triunfo definitivo de la Iglesia en el mundo. Al fin, el Dios omnipotente ha

[5] Is 34,9-10.
[6] Ap 4,4.6.
[7] Cf. Sal 93,1; 97,1; 113,1; 115,13; 118,24.

establecido su reino en la tierra. Este reino no es otro que su Iglesia, tan fieramente perseguida por Roma y sus aliados. Alabar a Dios es ensalzar sus atributos de bondad, amor, misericordia, por haber intervenido en favor de los suyos.

Los bienaventurados manifiestan su alegría por la intervención divina, diciendo: *Alegrémonos y regocijémonos, démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero* (v.7). El autor sagrado anuncia con estas palabras las bodas del Cordero con su Iglesia. Sabido es cuán familiar era a los profetas esta imagen del matrimonio de Dios con Israel [8]. *Yahvé, esposo de Israel*, era una metáfora para expresar la alianza entre Dios y su pueblo. Alianza estrechísima que no permitía ninguna infidelidad por ambas partes. Por esta razón, la idolatría era considerada como un adulterio, una prostitución. En el Nuevo Testamento, Jesucristo es el *Esposo de la Iglesia*. San Pablo ha tratado maravillosamente el tema del matrimonio místico entre Cristo y su Iglesia [9]. La unión íntima que supone ese matrimonio entre Jesucristo y la Iglesia tiene su origen en el rescate que tuvo que pagar por ella: Cristo la compró con su propia sangre [10]. Estas bodas ya se han iniciado en la tierra, pero su consumación no tendrá lugar hasta el cielo.

La Esposa del Cordero, es decir, la Iglesia, va *vestida de lino brillante y puro*, que *son las obras buenas y justas de los cristianos* (v.8), con las cuales las almas buenas ganan el cielo [11]. El color blanco en el Apocalipsis suele ser símbolo de triunfo. Aquí designa la victoria que la Iglesia ha obtenido sobre sus más encarnizados enemigos, y, al mismo tiempo, la pureza y la santidad de la Esposa del Cordero. Los adornos de esta Esposa inmaculada contrastan grandemente con el atuendo externo y el sobrecargo de joyas que llevaba la gran Meretriz, o sea la Roma pagana, con las cuales trataba de seducir más fácilmente a los demás pueblos [12].

Jesucristo compara en el Evangelio el reino del cielo a un banquete de bodas. Y San Juan descubre en la destrucción de Roma, la perseguidora de la Iglesia, una especie de preparación de este banquete. La caída de Roma, el enemigo más peligroso de la Iglesia en aquel tiempo, y que parecía absolutamente inconmovible, hace presagiar la salvación que tendrá lugar con el establecimiento definitivo del reino de Dios. Todavía no ha llegado el momento de establecer de una manera definitiva ese reino, porque aún continuarán las luchas contra la Bestia y sus sostenedores. Pero del mismo modo que en los Evangelios la caída de la Jerusalén infiel constituía una garantía de la venida del Hijo del hombre, así la caída de Roma anuncia el establecimiento próximo del reino de Dios [13]. El establecimiento del reino es celebrado aquí por anticipación, pues sólo tendrá lugar en el momento de las bodas del Cordero [14]. No olvidemos nunca que, para entender bien esto, hay que tener presente que tanto el reino de

[8] Os 2,16.19.21; Is 50,1-3; 54,6; Jer 2,2; 3,1-4; Ez 16,7-8; Sal 45; Cant 1-8.
[9] 2 Cor 11,2; Ef 5,22-32; cf. Mc 2,19-20; Jn 3,29.
[10] Ap 5,6.9; 7,14; 14,3-4.
[11] Cf. Ap 14,13.
[12] Ap 17,4; 18,16.
[13] E. B. ALLO, o.c. p.299.
[14] Ap 21,2.

Dios como la vida eterna abarcan dos etapas: la terrena y la celestial, siendo la primera preparatoria de la segunda, y ésta, consumación de aquélla.

El cántico de alabanza entonado por la muchedumbre de bienaventurados parece sugerir la bienaventuranza del v.9: *Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero*. Esta es la cuarta bienaventuranza de las siete que encontramos en el Apocalipsis [15]. En la expresión se parece bastante al macarismo de San Lucas: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» [16]. El que pronuncia el macarismo en nuestro pasaje del Apocalipsis es un personaje que no es nombrado, pero que debe de ser el ángel intérprete que acompañaba a Juan. La imagen del banquete para designar la felicidad de los tiempos mesiánicos se encuentra ya en el Antiguo Testamento [17] y en la literatura apócrifa judía [18]. Jesucristo emplea frecuentemente la figura del festín nupcial para designar el reino de los cielos [19]. En este banquete celestial, la Esposa que se sentará al lado del Esposo, es decir, al lado de Cristo, será la Iglesia considerada como unidad. Los invitados son los individuos, o sea cada uno de los fieles que se sentarán con Cristo por toda la eternidad en el gran festín de bodas del cielo. Esta risueña perspectiva debe servir de consuelo y aliento a los fieles en medio de las pruebas. El ángel, queriendo recalcar aún más la verdad de este mensaje consolatorio dirigido a los cristianos, añade: *Estas son las palabras verdaderas de Dios*. No se trata de invenciones fantásticas de una imaginación calenturienta, sino que provienen de Dios y, como tales, se cumplirán indefectiblemente.

Al oír San Juan tan consoladoras palabras, se *arroja a los pies* del ángel que las había dicho para *adorarle* (v.10). Pero éste rehúsa ese honor, declarándose *siervo* del único Dios y Señor, como Juan y como todos los fieles que en la tierra dan testimonio de Jesucristo. Esta misma escena se repetirá después en Ap 22,8-9. Y se encuentra con bastante frecuencia en los apócrifos, como, por ejemplo, en la *Ascensión de Isaías* 7,21: «Yo caí rostro a tierra para adorarle, y el ángel que me conducía no me lo permitió, sino que me dijo: No adores ni trono ni ángel que pertenezcan a los seis cielos—de donde he sido enviado para guiarte—, sino únicamente (a aquel) que yo te indicaré en el séptimo cielo». Con la escena que nos describe San Juan tal vez quiera oponerse y atacar a los excesos de ciertas tendencias judías o judío-cristianas que trataban de dar culto a los ángeles considerándolos superiores a Cristo [20]. Y más probablemente trate de oponerse a las prácticas gnósticas contemporáneas, bastante extendidas entre los falsos cristianos de Asia Menor [21]. Los judíos llegaron, por su parte, en algunas ocasiones hasta adorar a los ángeles, como testifica expresamente Clemente Alejandrino [22]. Sin embargo, el ángel, en nuestro caso, se considera *consiervo* de Juan y de los demás cristianos, todos ellos siervos de Dios. Por consiguien-

[15] Cf. Ap 1,3; 14,13; 16,5; 19,9; 20,6; 22,7.14.
[16] Lc 14,15.
[17] Is 25,6.
[18] Cf. 4 Esd 2,38.
[19] Mt 8,11; 22,1-14; Lc 22,18.30; Ap 3,20.
[20] Cf. Col 2,18; Heb 1,14.
[21] Cf. 2 Pe 2,4.11; Jds 6.
[22] *Stromata* 6,5.

te, tanto los ángeles como los fieles cristianos son criaturas dependientes de Dios, y como tales inferiores en categoría a la Divinidad.

Las últimas palabras del ángel: *el testimonio de Jesús*, designan la Palabra de Dios, atestiguada por Cristo, y que todo cristiano posee en sí [23]. Es el conjunto de la revelación que Cristo nos comunicó de parte de su Padre. Esta revelación o palabra de Dios es la que inspira a los profetas, a los apóstoles y a todos aquellos que recibieron el encargo de transmitir al mundo el mensaje de Dios. Por consiguiente, la *profecía* se apoya en el testimonio dado por Jesucristo, y la poseen todos los fieles en mayor o menor grado. El Apocalipsis es, pues, una explicación de las enseñanzas de Cristo, un testimonio dado sobre el Salvador; y de aquí procede su valor [24]. El mismo Jesús había dicho que el Espíritu Santo daría testimonio de El por medio de los apóstoles y de los demás fieles en quienes había de morar.

Exterminio de las Bestias (= las naciones paganas) 19,11-20,15

Después de la caída de Babilonia (Roma), profetizada en Ap 14,8, y considerada como realizada en Ap 16,19-20, el vidente de Patmos da un paso más para describirnos el exterminio de la Bestia y de sus aliados, las naciones paganas [25]. Vamos a asistir a un triple exterminio: el de los anticristos (19,17-21), el de Satanás, que era el que les inspiraba (20,10), y el de la Muerte (20,14). Cristo en persona se reserva el exterminio de los anticristos. El Mesías, transportado al cielo en el capítulo 12, reaparece triunfante sobre la tierra. Va a dar la batalla definitiva contra todos los anticristos que se oponen al reino de Dios. El ejército del Cordero, acampado frente a las Bestias en el capítulo 14, se lanza, finalmente, a la ofensiva que traerá como consecuencia la destrucción del reino del anticristo. Jesucristo aparece como un caballero sobre un caballo blanco [26], al frente de su ejército. Al otro lado se presenta la Bestia con el seudoprofeta y los reyes que los siguen. Pero Cristo derrota a los ejércitos paganos con la palabra de su boca [27]. La Bestia y el seudoprofeta son capturados y lanzados al lago de fuego (v.20), mientras que todos los demás son muertos con la espada del Rey de reyes (v.21). Entonces comienza el reino de mil años del Mesías y de los suyos (20,1-6). Pero todavía el diablo organiza una nueva conspiración contra el reino de Cristo, que terminará con la victoria de Jesucristo y el juicio final (20,7-15).

Podemos dividir esta sección del modo siguiente: 1) El Rey de reyes aparece con su ejército (v.11-16). 2) Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo (v.17-18). 3) La Bestia y sus

[23] Cf. Ap 1,2; 6,9; 12,17.
[24] E. B. Allo, o.c. p.301.
[25] Cf. Ap 14,14-20; 17,12-14.
[26] Cf. Ap 6,2.
[27] En la literatura apocalíptica judía del siglo I también se habla frecuentemente de la fácil victoria del Mesías sobre los ejércitos paganos. Los vence con el fuego salido de su boca o con el imperio de su palabra *(Salmos de Salomón* 17,22ss; 4 Esd 13). Otros apócrifos insisten también en ideas semejantes *(Baruc siríaco* 36,2-11; 40,1-2; cf. 4 Esd 12,33; 13,6-11. 36-37).

partidarios son vencidos y arrojados al estanque de fuego (v.19-21). 4) El milenio (20,1-6). 5) Ultima batalla escatológica de Satán contra la Iglesia (20,7-10). 6) Juicio final delante del trono de Dios (20,11-15).

El Rey de reyes aparece con su ejército. 19,11-16

11 Vi el cielo cubierto, y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba es llamado Fiel, Verídico, y con justicia juzga y hace la guerra. 12 Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino él mismo, 13 y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios. 14 Le siguen los ejércitos celestes sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. 15 De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones y El las regirá con vara de hierro, y El pisa el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso. 16 Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes, Señor de señores.

La escena cambia de nuevo, lo mismo que las imágenes. Como otras veces, nuestro autor ve que *el cielo se abre* y aparece *un caballo blanco*, símbolo de victoria. Sobre él viene Jesucristo, que, como capitán, se pone al frente de su ejército. El Mesías que aquí aparece tiene el mismo aspecto que el jinete parto de Ap 6,2. El Antiguo Testamento nos ofrece una escena un tanto parecida en el salmo 110. Allí un pueblo numeroso como las gotas del rocío se ofrece al Mesías, y éste, seguido de los suyos, domina a sus enemigos y los aplasta, dejando la tierra sembrada de cadáveres. El Jinete misterioso de nuestro pasaje viene del cielo a combatir al Dragón infernal que procedía del abismo. Se le dan varios nombres: *Fiel, Verídico* [28], porque efectivamente El cumple siempre las promesas que ha hecho a sus fieles servidores [29]. Y ahora se dispone a ejecutar lo que tantas veces prometió en este libro: va a *juzgar con justicia y a hacer la guerra* también con justicia (v.11). Como justo que es, juzga con justicia, como el Emmanuel de Isaías [30], y hace la guerra para aplastar al impío y hacer desaparecer la iniquidad de la tierra. Los fieles servidores de Cristo no quedarán defraudados en sus esperanzas. Todos los que han sufrido por Cristo serán recompensados, pues el Señor nunca deja incumplida su palabra.

La descripción que nos da el autor sagrado de ese Jinete celeste se inspira en la primera visión del Apocalipsis. *Sus ojos son como llamas de fuego*, que todo lo penetran. Como Rey de reyes [31], lleva ceñidas *a la cabeza muchas coronas*. El Dragón tenía siete diademas sobre siete cabezas [32], y la Bestia llevaba diez coronas sobre diez cuernos [33]; pero Jesucristo lleva muchas más que sus antagonistas, como dominador que es de todos los pueblos. *Tiene* también *un nombre escrito, que nadie conoce*, porque, siendo divino, es trascendente y está fuera del alcance de la humana inteligencia (v.12). Lo lleva escrito

[28] Cf. Ap 1,5; 3,7.14.
[29] Ap 2-3.
[30] Is 11,3-4.
[31] Ap 17,14.
[32] Ap 12,3.
[33] Ap 13,1.

probablemente en las coronas o en la tiara. Ese nombre es el de *Verbo de Dios*. El término *Logos* empleado aquí por el autor sagrado sólo aparece en el Nuevo Testamento en los escritos joánicos [34]. Sólo Dios puede conocer su propia esencia, de la cual el nombre es la expresión.

El *Verbo de Dios* aparece *vestido con un manto empapado en sangre* (v.13). Esta imagen puede significar la sangre de los enemigos que ya venció, y es augurio de los que vencerá. Nuestro texto parece inspirarse en Isaías 63,1-3, en donde el profeta describe a Yahvé volviendo vencedor de Edom con el manto salpicado de sangre. Pero el manto empapado en sangre tal vez pudiera aludir a la propia sangre de Cristo, derramada por los hombres, y con la cual obtuvo la victoria sobre el poder infernal, victoria que ahora va a manifestarse. El nombre de este Jinete victorioso es el de *Verbo de Dios* (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ). Semejante expresión para designar a Jesucristo es claramente joánica, y ofrece un fuerte argumento para probar que el autor del Apocalipsis es el mismo que el autor del cuarto evangelio [35] y de la 1 Jn [36]. Cristo es *el Verbo, la Palabra* de Dios, porque es el eterno reverbero del Padre. Es la Palabra que el Padre pronuncia *ab aeterno*, la segunda persona de la Santísima Trinidad, que se ha revelado al mundo en Jesús. En la teología de San Juan, el Verbo es una persona divina igual al Padre. De modo que ya no se trata de una personificación poética, como la de la *Sabiduría* en el Antiguo Testamento [37] o la del *Memra* en la teología judía [38]. El término *Logos* lo debió de tomar San Juan del ambiente judeo-helenístico, pero dándole un sentido nuevo que sobrepasa todas las lucubraciones teológico-filosóficas de Filón [39] y del rabinismo.

Detrás del jinete montado sobre un caballo blanco *avanzan los ejércitos celestes* [40]. Todos montan, como su jefe, *caballos blancos* y van *vestidos* con ropa de *lino blanco* (v.14), que es el vestido común de «todos los justos (en el cielo) desde los tiempos de Adán», según expresión de la *Ascensión de Isaías* [41]. Los vestidos blancos y los caballos blancos del ejército de Cristo simbolizan la victoria y la gloria de que gozan en el cielo. Son los santos que lograron triunfar de los enemigos de Dios y de la Iglesia, cuando vivían en este mundo [42]. Ahora pelearán a las órdenes de Cristo contra los reyes enemigos, y vencerán [43].

De la boca del Jinete divino, galopando al frente de sus huestes, *sale una espada aguda para herir con ella a las naciones* (v.15). Es la

[34] Jn 1,1.14; 1 Jn 1,1.
[35] Jn 1,1.14.
[36] 1 Jn 1,1.
[37] Cf. Prov 8,1-36; Sab 7,24-30.
[38] Cf. *Targum Onkelos* sobre Dt 33,27; sobre Is 48,13; STRACK-BILLERBECK, o.c., *Exkurs über den Memra Jahves* II p.302-333; MOORE, *Intermediaries in Jewish Theology*: Harvard Theological Review (1932) 41ss; M. HACKSPILL, *Etres intermédiaires*: RB (1901) 200-215; (1902) 58-73.
[39] Cf. M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon St. Jean* (París 1947) p.CLXXIII-CLXXXV; M. E. BOISMARD, *Le prologue de St. Jean* (París 1953).
[40] Mt 26,53; Ap 17,14.
[41] *Ascensión de Isaías* 9,7.
[42] Ap 3,4; 6,11; 7,9.14.
[43] Ap 17,14; cf. Sab 3,8; 1 Cor 6,2.

espada del poder y de la justicia de Dios. Es el símbolo de su poder judicial y del rigor de sus sentencias, con las cuales castigará al impío, según el oráculo de Isaías: «Juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío» [44]. Cristo *regirá con cetro de hierro las naciones*, como se le promete en el salmo 2,9, y a semejanza de Yahvé, vengador de Edom [45], *pisa* a sus enemigos amontonados como uvas *en el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso*. Dios va a dar a beber a las naciones paganas enemigas de Cristo el vino ardoroso del castigo divino y triturará sus ejércitos como se tritura la uva madura. Todo esto simboliza el gran triunfo de Cristo y de sus seguidores [46].

Jesucristo, durante su vida, no cumplió estas profecías, pues su mesianismo estuvo lleno de dulzura, mansedumbre y sufrimiento. El mesianismo de perspectivas gloriosas, de dominación universal, no se había realizado. Ahora los cristianos esperaban el cumplimiento de esta parte del programa con la parusía de Cristo y el castigo de los enemigos del nombre cristiano [47]. La concepción de un Mesías dominador y avasallador de sus enemigos, propia del judaísmo del siglo I, debió de persistir por algún tiempo en ciertos ambientes cristianos.

Finalmente, para declararnos quién sea este personaje, cuyo nombre propio, *Verbo de Dios*, no es inteligible, nos da otro nombre suyo que resultaba más claro e indicaba su alta dignidad. San Juan nos dice que *llevaba escrito en su manto y en su muslo*, probablemente en la parte del manto que cubre el muslo, el nombre más inteligible por ser más humano: *Rey de reyes y Señor de señores* (v.16). Rey de reyes designa a un rey que tiene bajo su cetro otros reyes que le reconocen como soberano. Los reyes de Asiria, de Babilonia y de Persia se llamaban «rey de reyes», porque tenían muchos reyes que les rendían vasallaje. Del Mesías se dice muchas veces que su imperio se extenderá hasta el cabo de la tierra, y que los reyes le rendirán homenaje [48]. A un tal Soberano siguieron los ejércitos del cielo, las legiones de ángeles y santos montadas en caballos blancos y vestidos de lino blanco y puro, todo ello en señal de victoria. Este ejército blanco que sigue a su Rey montado sobre un caballo blanco recuerda las entradas triunfales de los emperadores cuando volvían vencedores a Roma. El título de *Señor* de señores tiene también una significación regia y triunfal. Este título debió de ser usado por la Iglesia primitiva muy pronto, aplicándolo a Cristo para expresar su divinidad y su dignidad de Rey-Mesías [49]. Aquí la expresión *Señor de los señores* indica una soberanía sobre los mismos emperadores romanos.

[44] Is 11,4.
[45] Is 63,1-6; cf. Ap 14,20.
[46] Ap 14,10.19-20.
[47] A. GELIN, o.c. p.654s.
[48] Sal 72,8-11.
[49] Mt 24,42; Mc 11,3; 12,35-37; Lc 19,16; Act 7,60; 1 Cor 12,3; 16,22-23. Cf. L. CERFAUX, *Le titre de Kyrios et la dignité royale de Jésus*: RSPT (1922) 40-71; (1923) 125-153; A. GELIN, o.c. p.655.

Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo. 19,17-18

17 Vi un ángel puesto de pie en el sol, que gritó con una gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan por lo alto del cielo: Venid, congregaos al gran festín de Dios, 18 para comer las carnes de los reyes, las carnes de los tribunos, las carnes de los valientes, las carnes de los caballos y de los que cabalgan en ellos, las carnes de todos los libres y de los esclavos, de los pequeños y de los grandes.

San Juan contempla un nuevo *ángel de pie sobre el sol*, posiblemente para que el sol en su marcha—antiguamente se creía que el sol se movía respecto de nosotros—le transportase sobre toda la tierra[50]. El ángel lanza con poderosa voz una invitación a todas las aves carnívoras de la tierra, diciéndoles: *Venid, congregaos al gran festín de Dios* (v.17). Este festín de Dios es un rasgo apocalíptico que se confunde con el sacrificio de Dios. Recuérdese que, en el Antiguo Testamento, los sacrificios pacíficos iban acompañados de un banquete postsacrificial[51]. La expresión *festín de Dios* también pudiera ser una especie de superlativo para significar la mayor carnicería que la tierra haya visto, ejecutada sobre los enemigos de Dios. Las aves carnívoras que aquí aparecen, invitadas a participar del siniestro festín, es otro detalle propio de la apocalíptica. Los monumentos asirios nos presentan las aves carnívoras sobre los cadáveres tendidos en el campo de batalla.

La invitación que el ángel hace a todas las aves del cielo se inspira en Ezequiel 39,4.17-20. En este pasaje de Ezequiel se describe la gran carnicería ejecutada por Yahvé sobre las huestes de Gog y Magog, las cuales caerán en los montes de Israel con todos los ejércitos y todos los pueblos que les acompañaban. El profeta oye que le ordena el Señor: «Di a las aves de toda especie y a todas las bestias del campo: Reuníos y venid. Juntaos de todas partes para comer las víctimas que yo inmolo para vosotras, sacrificio inmenso, sobre los montes de Israel. Comeréis las carnes y beberéis la sangre; comeréis carne de héroes, beberéis sangre de príncipes de la tierra. Carneros, corderos, machos cabríos y toros, gordos como los de Basán. Comeréis gordura hasta saciaros; beberéis sangre hasta embriagaros, de las víctimas que para vosotros inmolaré. Os saturaréis a mi mesa de caballos y jinetes, de héroes y guerreros de toda suerte, dice el Señor, Yahvé»[52].

Las expresiones tan fuertes empleadas por San Juan en este pasaje—tomadas en parte de Ezequiel—, tan conformes con el estilo apocalíptico, no hay que tomarlas al pie de la letra. Es conveniente tener presente que las victorias del Verbo de Dios son ante todo espirituales, como lo es también su ejército. El autor sagrado lo que intenta con estas imágenes es anunciar la gran derrota de los enemigos de Dios.

50 Sal 19,7. 51 A. GELIN, o.c. p.655. 52 Ez 39,17-20.

La Bestia y sus partidarios son vencidos y arrojados al estanque de fuego. 19,19-21

19 Y vi a la bestia, y a los reyes de la tierra, y a sus ejércitos, reunidos para hacer la guerra al que montaba el caballo y a su ejército. 20 Y fue aprisionada la bestia, y con ella el falso profeta, que hacía señales delante de ella, con las cuales extraviaba a los que habían recibido el carácter de la bestia y a los que adoraban su imagen; vivos fueron arrojados ambos al lago de fuego que arde con azufre. 21 Los demás fueron muertos por la espada que le salía de la boca al que montaba el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes.

Tenemos en este pasaje la descripción del aniquilamiento de las dos Bestias del capítulo 13. La Bestia salida del mar[53], juntamente con el Dragón[54], habían logrado extender su dominio sobre el mundo, reuniendo a los reyes en una guerra contra Dios[55]. Pero al presente son enteramente derrotados por Cristo y por su ejército. San Juan no se cuida de describirnos la batalla que parece anunciarse. Solamente describe sus efectos, como ya lo había hecho en el caso de la ruina de Roma[56]. Y es natural que el autor sagrado no se detenga a narrar la batalla, porque ¿qué lucha va a tener lugar entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres? San Juan nos presenta *reunidos los ejércitos* de la Bestia y de los reyes sus aliados, ya preparados *para hacer la guerra* a Cristo y a sus huestes (v.19). Pero, de pronto, el vidente de Patmos nos presenta a los dos jefes principales del ejército contrario a Cristo acorralados y sujetados fuertemente. La Bestia, en efecto, cae prisionera, y con ella la otra Bestia[57], que aquí es llamada *Falso Profeta*, que con sus falsos *prodigios extraviaba* a las gentes, induciéndolas a que adorasen a la Bestia. *Ambas son arrojadas vivas al lago de fuego que arde con azufre* (v.20). La imagen de este castigo está tomada de Isaías 30,33 y, principalmente, de Daniel 7,11. La metáfora de que ambas Bestias fueron arrojadas al fuego significa la destrucción total y definitiva de los dos aliados, que representan colectividades más bien que individuos. El que sean cogidos y arrojados al estanque de fuego no obliga a considerarlos como personas, pues en Ap 20,14 también serán arrojadas al fuego el Hades y la Muerte. El Dragón también será arrojado al lago de fuego en Ap 20,10. Era el lugar destinado para el diablo y para todos los secuaces de él[58]. El *estanque de fuego* es el equivalente de la gehenna de los evangelios[59]. En él ardía continuamente un fuego inextinguible *con azufre*. Los tormentos que en él recibían los malvados eran indescriptibles[60].

De este modo, los dos aliados, es decir, las dos Bestias a las que alentaba el Dragón, quedan fuera de combate, impotentes por ahora para dañar. Y el ejército que los seguía, junto con los

53 Ap 13,1.
54 Ap 13,2.
55 Ap 16,13s.
56 Ap 18,9-19.
57 Ap 16,13; 19,20; 20,10.
58 Ap 14,10-11; 20,10.14-15.
59 Mt 25,41.
60 Cf. STRACK-BILLERBECK, o.c. IV p.823.

reyes que lo mandaban, fue desbaratado, y todos los miembros que lo componían *fueron muertos por la espada* que salía de la boca del Verbo de Dios, o sea por el poder de su palabra. Y sus cuerpos fueron pasto de las aves carnívoras (v.21). Así termina la lucha tantas veces anunciada. El que se llama *Fiel* y *Verídico* cumple su palabra, acabando totalmente con los enemigos y perseguidores de sus fieles. San Juan parece como querer mostrarnos con su descripción que fue cosa fácil para Jesucristo omnipotente vencer a las dos Bestias y a sus secuaces.

CAPITULO 20

San Juan nos va presentando en estas últimas visiones la destrucción de los adversarios del Cordero. La Roma pagana ha sido destruida y quemada por la misma Bestia y los reyes de la tierra (c.18). Después son vencidas por la espada del Verbo y arrojadas al lago de fuego las dos Bestias (19,19-21). Pero todavía quedaba con vida el Dragón, el instigador a la lucha contra Cristo y su Iglesia, del cual eran instrumentos los demás enemigos del reino de Dios. El vidente de Patmos se propone describirnos ahora la derrota final del Dragón (20,1-10). En esta visión, el autor sagrado prosigue la narración lógica, interrumpida en el capítulo 12,9, con la inserción de cierto número de visiones particulares. El Dragón es vencido también, encadenado y encerrado durante mil años. Con esto llega la paz del milenio. Al final del milenio es soltado de nuevo el Dragón, que intenta destruir otra vez a la Iglesia. Se da una gran batalla de Satanás contra la Iglesia, en la que el Dragón es definitivamente derrotado y encerrado por siempre en el infierno (20,7-10). El capítulo 20 termina con el juicio final delante del trono de Dios (20,11-15) [1].

El milenio o reino de mil años. 20,1-6

1 Vi un ángel que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano. 2 Cogió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás, y le encadenó por mil años. 3 Le arrojó al abismo y cerró, y encima de él puso un sello para que no extraviase más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será soltado por poco tiempo. 4 Vi tronos, y sentáronse en ellos, y fueles dado el poder de juzgar, y vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y cuantos no habían adorado a la bestia, ni a su imagen, y no habían recibido la marca sobre su frente y sobre su mano; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. 5 Los restantes muertos no vivieron hasta terminados los mil años. Esta es la primera resurrección. 6 Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años.

1 Cf. P. GAECHTER, *The Original Sequence of Ap 20-22:* Theological Studies 10 (1949) 485-521; M. C. TENNEY, *The Importance and Exegesis of Revelation 20,1-8:* Bibliotheca Sacra 111 (1954) 137-148; J. M. KIK, *Revelation Twenty* (Filadelfia 1955) IX-92; R. SUMMERS, *Revelation 20. An Interpretation:* Review and Expositor 57 (1960) 176-183.

En esta sección del capítulo 20 tenemos dos cuadros distintos: el encadenamiento de Satanás en el abismo (v.1-3) y el reino de mil años de Cristo y de los elegidos (v.4-6) Condenadas al lago de fuego y azufre las encarnaciones humanas del Dragón, va a ser aprisionado ahora, finalmente, el mismo Dragón.

El vidente de Patmos contempla *un ángel que desciende del cielo con las llaves del abismo y una gran cadena en su mano* (v.1). Viene preparado para la misión que Dios le ha encomendado en favor de su Iglesia. Va a hacer prisionero al Dragón, encadenándolo y encerrándolo por cierto tiempo en el *abismo.* En Isaías 24,21-22 se dice que Dios castigará a los reyes de la tierra en el «día de Yahvé», «y serán encerrados, presos en la mazmorra, encarcelados en la prisión, y después de muchos días serán visitados». La idea de Isaías se parece bastante a la de San Juan. El Abismo en el cual será encerrado el Dragón es el lugar en que se encuentran las potencias infernales. Dios tiene el poder de abrir y cerrar este abismo [2], pues posee la llave del hades y de la muerte [3]. De ahí que pueda mandar al ángel con la llave para encerrar en él al Dragón. Y, en efecto, el ángel *cogió al Dragón* y lo ató con la cadena *durante mil años* (v.2).

El autor sagrado identifica expresamente al Dragón encadenado con *Satanás,* o lo que es lo mismo, con el *Diablo* y la *serpiente antigua* [4]. Esta última expresión alude al reptil seductor de nuestros primeros padres [5]. Fue el que introdujo la desobediencia en el mundo. Y con la desobediencia entró el pecado y la muerte, como dice muy bien el libro de la Sabiduría: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» [6]. Se le llama serpiente *antigua* porque ya aparece en los albores de la humanidad.

La prisión del Dragón en el Abismo durará *mil años.* Este período de tiempo tiene una importancia especial en esta sección, en donde se repite hasta cinco veces [7]. Es el tema peculiar de esta primera parte del capítulo 20. El número *mil años* indica un tiempo muy largo, pero indefinido. Y, por largo que sea, en comparación con la eternidad resulta sólo un pequeño lapso de tiempo.

Una vez que el ángel encadenó al Dragón, *lo arrojó al abismo y lo cerró con la llave, poniendo sobre él el sello* de Dios, *para que no* pudiera salir y *extraviar a las naciones* (v.3). Durante la prisión, que durará *mil años,* el Dragón no podrá seguir seduciendo a las naciones contra la Iglesia de Cristo. De este modo, los cristianos se verán libres de sus más fieros enemigos, que les perseguían a muerte. Y podrán gozar de paz durante todo este tiempo. Pasados los mil años, se le dará suelta al Dragón un *poco de tiempo* para que ponga en ejecución su postrera hazaña, a la que seguirá la derrota definitiva.

2 Ap 9,1.
3 Ap 1,18.
4 Cf. Ap 12,9.
5 Cf. Gén 3,1-19.
6 Sab 2,24.
7 Ap 20,2.3.5.6.7.

La prisión en la que es encadenado y encerrado el Dragón es distinta del lago de fuego, al que fueron arrojados la Bestia y el seudoprofeta, y en el que será arrojado luego el mismo Dragón [8]. El lago es el lugar de tormento en el que expían sus pecados los condenados; el abismo, en cambio, es una prisión provisional de detenidos, en el que el Dragón sufrirá un castigo preliminar antes de su derrota definitiva. Sin embargo, no hay que tomar demasiado al pie de la letra las palabras de un libro como el Apocalipsis, en que tanto abunda el lenguaje figurado.

El encadenamiento del Dragón durante mil años significa la limitación de los poderes subversivos del demonio. Es la neutralización de su poder, de su actividad, disminuyendo aún más la libertad que se le había dejado en 12,9. Este encadenamiento del Diablo ha de entenderse en el mismo sentido que el del *fuerte atado* de Mt 12,29 [9]. San Agustín explica también nuestro pasaje en el sentido de una neutralización parcial del poder diabólico [10].

La expresión *mil años* es un número redondo, que designa, como ya dejamos dicho, un tiempo muy largo, de duración casi infinita. San Jerónimo y San Agustín, con la mayor parte de los exegetas que dependen de ellos, creen que estos mil años designan el período de tiempo existente entre la primera venida de Cristo y la consumación final. El corto período en que será librado Satán lo identifican con el período de tres años y medio de actividad del anticristo.

El Imperio romano idolátrico, hasta aquí animado por el espíritu de Satanás, reconocerá al fin su error, cesará de perseguir el nombre de Cristo, dará la paz a la Iglesia y se confesará él mismo cristiano. La mayor venganza de Dios está en que sus enemigos se conviertan a El reconociendo su error. Así se vengó el Señor de Saulo (San Pablo) cuando tan encarnizadamente le perseguía. Llegamos, pues, al día de la victoria y de la paz. ¿Cuánto durará esta paz? Los profetas no le ponen término. Tanto como el sol y la luna, dicen Jeremías [11] y el salmo [12]. San Juan señala la duración de *mil años*, es decir, *un espacio de tiempo muy largo, una eternidad.* ¿Había de ser el profeta del Nuevo Testamento menos optimista que los del Antiguo Testamento? De ninguna manera. Sin embargo, los profetas del Antiguo Testamento nos presentan el mesianismo, o sea el reino de Dios, realizado en la tierra, mientras que, para el vidente de Patmos, esta realización sobre la tierra es tan sólo transitoria. Su realización definitiva será en el cielo, gozando de la vida eterna, que es la vida de Dios. Allí es donde tendrán pleno cumplimiento las palabras del ángel a la Santísima Virgen: «Y su reino no tendrá fin» [13].

San Juan continúa describiéndonos su visión: *ve* que se colocan

[8] Ap 20,10.

[9] Cf. Mc 3,27; Lc 11,21. En *Henoc* (18,12-16; 19,1-2; 21,1-6) se habla también del encadenamiento de los ángeles malos.

[10] «Alligatio diaboli—dice San Agustín—est non permitti exercere totam tentationem quam potest» *(De civitate Dei* 20,8,1).

[11] Jer 31,35.

[12] Sal 72,5.7.

[13] Lc 1,33.

tronos y sobre *ellos se sientan* ciertos personajes *para juzgar* (v.4). Según el estilo apocalíptico, no dice quién coloca esos tronos. Tampoco se dice si es en la tierra o en el cielo. A la verdad, lo mismo puede ser abajo que arriba, pues los que en ellos se han de sentar son del cielo, mas, por su influencia, estarán también en la tierra. Los personajes que se sientan en los tronos lo hacen en función de jueces. Juan tampoco nos dice quiénes eran los que se sentaron en los tronos. En el Nuevo Testamento se dice de los doce apóstoles: «En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» [14]. Pero también se dice de todos los cristianos que se sentarán en tronos y juzgarán al mundo: «¿Acaso no sabéis—dice San Pablo—que los santos han de juzgar al mundo?... ¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles?» [15] El vidente de Patmos, siguiendo esta misma doctrina, presenta a los fieles cristianos participando ya de la potestad regia y judicial de Jesucristo.

Entre todos estos cristianos ocupan un lugar preeminente los mártires que *habían sido degollados por el testimonio de Jesús* y *los que no habían adorado a la Bestia ni habían recibido su marca.* Estos son los que ve San Juan sentarse sobre los tronos preparados para juzgar. Todos éstos, es decir, los mártires y confesores, *vivirán* y *reinarán con Cristo* por espacio de *mil años.* El autor sagrado no nos dice dónde reinarán, si en el cielo o en la tierra. Pero parece que San Juan se refiere a un reinado de los fieles cristianos de índole espiritual. Una vez que el instigador a la guerra fue aprisionado, la paz reinará en la tierra por un tiempo indefinido. Es la duración del reinado del Príncipe de la paz [16]. Los cristianos fieles a Cristo vivirán reinando, es decir, ejerciendo funciones de reyes. ¿Qué significa esto? Ante todo hemos de advertir que reinar con Cristo es participar de su autoridad soberana de rey. Jesucristo, como dice San Pablo, en premio de su obediencia hasta la muerte de cruz, recibió la suprema autoridad de Señor, de Soberano, sobre los cielos, la tierra y los infiernos [17]. San Juan, por su parte, dice de Jesús que es Rey de reyes y Señor de señores [18]. Esta es la realeza que el Salvador confesó poseer ante Pilato. ¿En qué consiste el ejercicio de esa realeza? Pues consiste en distribuir a los hombres la gracia que con su pasión nos mereció, de suerte que con ella unos alcancen la vida eterna y otros justifiquen la conducta de Dios al ser excluidos de ella. El Señor prometió a los apóstoles, como premio por haberle seguido, que se sentarían en doce tronos para *juzgar* a las doce tribus de Israel. Juzgar es igual que gobernar, que reinar sobre el pueblo de Dios, sobre la Iglesia. Lo que se promete a los apóstoles por haber seguido a Cristo, lo atribuye ahora el autor sagrado a los que en medio de las persecuciones le siguieron sin

[14] Mt 19,28; Lc 22,29-30.

[15] 1 Cor 6,2-3; cf. Lc 22,30.

[16] Is 9,6.

[17] Fil 2,7-11.

[18] Ap 19,16.

temor a la muerte. Dios hace justicia a los santos en cuanto que les concede la gracia de reinar en lugar de sus perseguidores.

La fe católica confiesa que el Señor honra a los santos del cielo otorgándoles influencia en el mundo por medio de su intercesión. Además, gusta de tomarlos como ministros suyos en la comunicación de su gracia, no porque de ellos tenga necesidad, sino para honrar a los que le honraron en la tierra. En esto consiste precisamente ese reinar de los fieles con Cristo por mil años. Entre todos ocupará el primer lugar la Virgen Madre, la Reina de los mártires, con su esposo, San José; después los apóstoles, según la promesa del Señor, y luego cuantos superaron las pruebas, cada uno según sus merecimientos. Esta gloria que los santos reciben después de su muerte es *la primera resurrección*, en la cual *no toman parte los demás muertos* (v.5). ¿Quiénes son estos muertos? Pues todos los demás que no han pasado por el fuego de la persecución. El vidente de Patmos parece mirar aquí principalmente a los que se mantuvieron fieles en la presente persecución, pues su propósito es alentar a los fieles a soportarla. Pero el motivo formal de su afirmación parece exigir que en esta categoría se incluyan también los que en tiempos anteriores pasaron por las mismas pruebas y los que habían de pasar en el futuro. Algunos autores, en cambio, interpretan la expresión *los restantes muertos* de los que adoraron a la Bestia. Estos idólatras no participarán con Cristo del reinado espiritual por espacio de *mil años*. Continuarán muertos hasta la resurrección corporal de todos los difuntos, y entonces resucitarán para ser castigados en el infierno [19]. Según esto, el autor del Apocalipsis contrapondría la resurrección espiritual, por medio de la gracia, en este mundo, que tendrá su plena expansión en el cielo, y la corporal, al fin del mundo. La *resurrección primera* es la que se ejecuta ya en la vida presente mediante la gracia; la *resurrección segunda* tendrá lugar al fin del mundo, cuando resuciten corporalmente todos los muertos.

San Juan llama *bienaventurados* a los que *tengan parte en esta primera resurrección*, porque, si se mantienen fieles a la gracia, tienen ya asegurada la vida eterna; y la *segunda muerte*, es decir, la muerte eterna, no tendrá poder sobre ellos (v.6). El vidente de Patmos quiere consolar a los cristianos y animarlos para que se mantengan firmes en su fe. El que esto haga será *dichoso y santo*, en cuanto que será en el cielo lo que eran los sacerdotes en el templo de la tierra, que vivían cerca de Dios y en su presencia, presentándole las ofrendas y los sacrificios. Tendrá una relación más íntima, una especial vinculación con Dios, como la que tenían los *reyes* y los *sacerdotes* de la Antigua Ley. Será, como Jesucristo, *rey*, con poder para juzgar, y *sacerdote*, con potestad para ofrecerle las oraciones y los sacrificios de toda la Iglesia y de la humanidad [20].

Todo esto *durará mil años*. El que tenga parte en la primera resurrección, propia de los mártires y de los que han padecido por el

[19] M. García Cordero, o.c. p.204.
[20] Cf. Sal 110,4; Heb 5,9; 7,11.17.

nombre de Cristo, *reinarán con Cristo por mil años* y tendrán asegurada la resurrección final, porque el Señor ha afirmado: «Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos» [21].

Este período de *mil años* tiene poca importancia en el conjunto del Apocalipsis. Sin embargo, en esta sección (20,1-6) se insiste varias veces en dicho lapso de tiempo. Todo el interés del Apocalipsis pasa directamente de *los tres años y medio* de persecución a la vida de la nueva Jerusalén, que durará por siempre.

El reino *milenario* de Cristo [22] ha recibido diversas explicaciones en el decurso de la historia. Para unos sería un reinado de Cristo con los suyos sobre la tierra; para otros, en cambio, se trataría de un reinado espiritual, bien en este mundo o bien en el otro. En el Antiguo Testamento, el reino glorioso del Mesías se coloca en la tierra, ya que la teología hebrea no llegó a descubrir la retribución en la vida futura hasta el siglo II a. C. [23] A partir de esta época, la etapa mesiánica se desdobla en dos fases: la *terrena*, sobre cuya duración no concuerdan los doctores judíos. Para Rabbi Aquiba sería de una duración de cuarenta años, en conformidad con el tiempo que estuvieron los hebreos en el desierto. Para el 4 de Esdras 7,28, la duración sería de cuatrocientos años, según el tiempo de la cautividad egipcia. Rabbi Eliezer (s.I d. C.) extiende la duración de la fase terrestre del mesianismo a mil años [24]. San Juan parece seguir esta misma opinión, que debía de estar bastante extendida por los ambientes judíos palestinenses en el siglo I d. C. La otra fase del reino mesiánico era la *celeste* y *ultraterrena*, que sería la continuación de la etapa terrena. La doctrina judía sobre la etapa terrestre del mesianismo, es decir, sobre el *milenarismo*, debió de penetrar en los ambientes cristianos del siglo I. En las ideas de Cerinto encontramos ya vestigios de la doctrina milenarista, que se extenderá bastante entre los escritores cristianos de aquella época. Una antigua creencia judía, atestiguada en el *Diálogo con Trifón* (80-81), de San Justino, afirmaba que el reino mesiánico inauguraría el séptimo milenio del mundo. Jerusalén sería restaurada, resucitarían los patriarcas, los profetas y todos los santos, y vivirían en una gran prosperidad y paz. Esta creencia fue aceptada por diversos escritores cristianos de los primeros siglos, los cuales esperaban que Cristo reinase mil años en Jerusalén (cf. v.9) antes del último juicio. El autor de la *Epístola de Bernabé* (15,4-9) admite este milenarismo [25]. Para él, el séptimo milenio sería el sábado del mundo, que precedería al *octavo día*, o sea a la eternidad, que ha de comenzar con el juicio final. Papías también creía en el reino de mil años, que ten-

[21] Mt 5,10.
[22] Del *milenio* ya hemos hablado en la *Introducción* p.311ss. Allí también se puede ver la bibliografía sobre este tema.
[23] El primer libro que nos habla en el Antiguo Testamento de la retribución en la vida futura es el de Daniel (12,2-3). Después también hablará el libro 2 de los Macabeos (7,9.14.23; 12,43-46) y el libro de la Sabiduría (3,1; 5,1.5.15.16).
[24] M. García Cordero, o.c. p.205-206.
[25] Cf. H. Bruders, *La part de la Chronique juive dans les erreurs de l'histoire universelle*: NRTh 56 (1934) 937-939.

dría lugar después de la resurrección de los muertos. Cristo reinaría visiblemente sobre la tierra con los elegidos por espacio de un milenio. Durante este tiempo, la fecundidad de la tierra sería algo prodigioso [26]. San Justino se inclina de igual modo en favor del milenarismo. Según él, después que el anticristo sea encadenado, Jerusalén será reedificada y habitada por los cristianos, en compañía de Cristo, durante mil años. Y estas ideas las atribuye al autor del Apocalipsis [27]. También San Ireneo admite la creencia milenarista como una verdad de fe, principalmente porque muchos de los que la negaban rechazaban al mismo tiempo la resurrección de la carne [28]. Lo mismo pensaron Tertuliano, siguiendo a los montanistas [29], y San Hipólito Romano, que defendió el milenarismo en contra del presbítero Cayo, el cual negaba la autenticidad joánica del Apocalipsis para combatir más de raíz el milenarismo. Se cuentan, además, entre los partidarios del milenarismo, Metodio de Olimpo, Apolinar de Laodicea, Lactancio, Victorino de Pettau.

Sin embargo, no hay que pensar que la creencia milenarista constituyese un dogma de la Iglesia primitiva. Muchos otros grandes escritores y santos del cristianismo primitivo, como San Clemente Romano, Hermas, Clemente Alejandrino, San Cipriano, San Dionisio de Alejandría [30], San Efrén, ignoran o combaten claramente el milenarismo. Orígenes escribió en contra de esta creencia milenarista, tratándola de necedad judía [31]. San Jerónimo, siguiendo a Triconio, en numerosos pasajes de sus obras interpreta el milenarismo en sentido espiritual; aunque, por otra parte, se muestra bastante indulgente con las ideas milenaristas [32]. Pero será San Agustín, después de algunas incertidumbres iniciales [33], el que dará la interpretación que se hará clásica en la Iglesia [34].

La *interpretación espiritual* dada por San Agustín consiste en lo siguiente: el milenio abarcaría todo el tiempo comprendido entre la encarnación de Cristo y su retorno glorioso al fin de los tiempos. Durante este tiempo, la actividad del Diablo será coartada y restringida. Cristo reinará con la Iglesia militante en la tierra hasta la consumación de los siglos. La *primera resurrección* ha de entenderse, por lo tanto, espiritualmente, y designa el bautismo, o sea el nacimiento a la vida de la gracia [35]. La vida regenerada del cristiano es llamada *primera resurrección*, en contraposición a la resurrección general o segunda. Como la muerte primera, que es la separación del cuerpo y del alma, se opone a la *segunda muerte* o condenación eterna, comenzada en la tierra por el pecado; del mismo modo la *primera resurrección* se opone implícitamente a una segunda resurrección, que seguirá a la parusía y será corporal y general [36]. Los *tronos* del v.4 significarían para San Agustín la jerarquía católica, que tiene el poder de atar y desatar. Por aquí se ve que San Agustín insiste principalmente sobre la Iglesia militante. Sin embargo, no hay que pensar que excluya la Iglesia triunfante, pues San Juan asocia íntimamente la una con la otra. Los bienaventurados, sobre todo los mártires, así como todos los fieles en general, reinan con Cristo ya antes de la parusía. Unos reinan mediante la vida de la gracia, los otros mediante la vida en la gloria. Por consiguiente, el milenio viene a ser como un cuadro de la vida de la Iglesia, tanto en su estadio provisorio como en el estadio definitivo. Los bienaventurados (mártires, confesores, etc.) reinan con Cristo en el cielo, y los fieles que vienen a este mundo reinan con Cristo mediante la vida de la gracia. «La profecía del milenio—dice el P. Allo—, que forma un cuerpo perfecto con las otras profecías del libro, es simplemente la figura del dominio espiritual de la Iglesia militante unida a la Iglesia triunfante, después de la glorificación de Jesús, hasta el fin del mundo» [37].

Algunos autores modernos sugieren otra interpretación: «La resurrección de los mártires simbolizaría la renovación de la Iglesia después de la persecución de Roma, como la resurrección de los huesos en Ezequiel 37,1ss simbolizaba la renovación del pueblo israelita después de la dispersión del destierro» [38].

El milenarismo, después de San Agustín, fue perdiendo importancia, hasta desaparecer casi completamente. Sin embargo, ha dejado curiosos vestigios, como las oraciones para obtener la gracia de la *primera resurrección*, contenidas en antiguos libros litúrgicos de la Iglesia de Occidente [39]. Y en diversas épocas han ido apareciendo obras que defienden las ideas milenaristas o muestran simpatía hacia ellas. La Iglesia no las ha condenado como heréticas, pero sí como erróneas, poniendo en el *Indice de libros prohibidos* varios trabajos modernos. Por ejemplo, el libro de Madeleine Chasles *Celui qui revient* (Avignon, Aubanel, 1936) fue prohibido por la autoridad eclesiástica y retirado del comercio. Algunos años después, con motivo de la difusión en Sudamérica de las ideas milenaristas del P. Lacunza [40], la Santa Sede dio ciertas respuestas y decretos en contra del milenarismo.

Con fecha 22 de abril de 1940, el Excmo. Sr. Arzobispo de Santiago de Chile consultó a la Santa Sede sobre el milenarismo enseñado por el P. Lacunza, y el Santo Oficio, con fecha 11 de julio de 1941, contestó con el decreto *El sistema milenarista*. Posteriormente,

[26] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 39,11-13.
[27] Cf. San JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 80-81.
[28] SAN IRENEO, *Adv. haer.* 5,29,3ss; 5,31,1-2; 32,1; 35,1; 35,2: PG 7,1201-1221.
[29] TERTULIANO, *Adv. Marcionem* 3,24: PL 2,355-356.
[30] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,24.
[31] Cf. *Prol. in Cant; De principiis* 2,11,2.
[32] Cf. *In Isaiam* 18: PL 24,627.
[33] *Serm.* 259,2.
[34] *De civitate Dei* 20,7,1-2: PL 41,666-668.
[35] Rom 6,1-10; Col 3,1-2; Fil 3,20; cf. Jn 5,25-28.

[36] E. B. ALLO, o.c. p.324.
[37] E. B. ALLO, o.c. p.328.
[38] M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.79.
[39] Cf. DOM LECLERCQ, *Millénarisme*, en *Dict. d'archéol. et liturgie* XI 1192-1194.
[40] El P. Manuel de Lacunza y Díaz nació en Santiago de Chile en 1731. En 1747 entró en la Compañía de Jesús. Murió el 17 de junio de 1801. En los últimos quince años de su vida se dedicó al estudio del problema milenarista. El fruto de su estudio cristalizó en un libro cuyo título era *La venida del Mesías en gloria y majestad*. Cf. BELTRÁN VILLEGAS, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza:* Dissertatio ad Lauream apud Pontif. Athenaeum «Angelicum» (Valparaíso 1951); A. F. VAUCHER, *Une célébrité oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Díaz, S. I. (1731-1801)* (Collonges-sous-Salève 1941).

con fecha 21 de julio de 1944, el mismo Santo Oficio insistió en que el «milenarismo mitigado» *tuto doceri non potest*. Y prohibió con toda severidad que dicha doctrina *sub quolibet praetextu doceatur, propagetur, defendatur vel commendetur, sive viva voce, sive scriptis quibuscumque*[41].

Ultima batalla escatológica de Satanás contra la Iglesia. 20,7-10

[7] Cuando se hubieren acabado los mil años, será Satanás soltado de su prisión [8] y saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será como las arenas del mar. [9] Subirán sobre la anchura de la tierra, y cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descenderá fuego del cielo y los devorará. [10] El diablo, que los extraviaba, será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

Pasados los mil años en que *el Diablo* estuvo encadenado, *será soltado*, y entonces se dedicará a seducir al mundo y a juntar fuerzas para dar el último asalto contra Dios (v.7). Como el Imperio romano y el sacerdocio pagano, simbolizados por las dos Bestias, ya habían desaparecido aniquilados por Jesucristo y su ejército, Satanás busca aliados y colaboradores en las hordas bárbaras de los escitas de Gog y Magog. Para la redacción de este último episodio de la lucha entre Cristo y Satanás, San Juan se ha inspirado en Ezequiel (c.38-39), en donde se habla de la invasión de Gog. Los pueblos escitas, a los que pertenecían Gog y Magog, se hicieron célebres en la literatura judía después de su invasión en Asia (630 a. C.) por su ferocidad. Ezequiel nos presenta a Israel recientemente restaurado, que habita en su tierra tranquilo y confiando más en la protección del Señor que en la fortaleza de sus ciudades, desprovistas de murallas. De las regiones del aquilón llega una invasión feroz de pueblos desconocidos, los cuales, atraídos por la fácil presa que Israel les ofrece, pretenden acabar con él. Pero el Señor interviene en favor de su pueblo, siembra la discordia en el campo de los invasores y unos a otros se destrozan totalmente.

[41] Cf. AAS 36 (1944) 212. Además de la bibliografía ya dada en las p.319ss, ofrecemos la que sigue sobre el milenarismo: E. B. ALLO, *L'Apocalypse de St. Jean*[3] (París 1933) p.LXIII-LXIV.CXII-CXLIII; ID., *St. Paul et la double résurrection corporelle:* RB 41 (1932) 187-209; W. A. BROWN, *Millenium*, en *A Dictionary of the Bible* (Hastings) 3 (1900) 370-373; A. HARNACK, *Millenium*, en *The Encyclopedia Britannica* 11.ª ed. 18 (1911) 460-463; T. DE BELÁUSTEGUI, *La conversión de los judíos y el fin de las naciones* (Barcelona 1922); A. COLUNGA, *Los sentidos de las profecías:* Actas del Congreso Internacional de Apologética 2 (Vich 1910) p.63-81; H. HÖPFL, *De regno mille annorum in Apocalypsi:* VD 3 (1923) 206-210.237-241; CH. JOURNET, *La signification des prophéties touchant le royaume de Dieu: accord partiel d'un jésuite et d'un adventiste:* Nova et Vetera 17 (1942) 438-451; J. B. FREY, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps:* Bi 14 (1933) 133-149.269-293; O. CULLMANN, *Le Retour du Christ espérance de l'Église selon le Nouveau Testament:* Coll Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante (París-Neuchâtel 1948); C. H. SCHAIBLE, *Las primeras ediciones de la obra de Lacunza:* Revista Chilena de Historia y Geografía 111 (1948) 205-271; R. SILVA CASTRO, *En torno a la bibliografía de Lacunza:* ibid. 105 (1944) 167-182.

Jesucristo también nos habla de que al fin de los tiempos las luchas perpetuas entre la ciudad del mundo y la ciudad de Dios se agravarán[42]. Y San Pablo, escribiendo a los tesalonicenses, también dice que llegará un tiempo en que el hombre de iniquidad será dejado libre, y «entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida»[43].

Pues lo que el Salvador y su Apóstol nos exponen en esta forma, San Juan nos lo va a declarar inspirándose, como ya dijimos, en Ezequiel. Al Diablo, una vez suelto, se le permitirá desarrollar su labor ordinaria, que es *extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra* (v.8), es decir, en las fronteras del Imperio romano. Las organizará en torno a sus aliados *Gog y Magog*[44], formando con ellos *un ejército* numeroso *como las arenas del mar*. Gog era para los judíos y cristianos de los primeros siglos un conductor de hordas bárbaras contra Palestina y Jerusalén, como lo sería más tarde para el mundo cristiano Atila con sus ejércitos. Gog, por instigación diabólica, reunirá una inmensa horda salvaje y bárbara al fin de los siglos para destruir a la Iglesia de Cristo, que, como Israel después de la restauración, vivía tranquila en torno a su Señor. Y esa horda feroz, como los ejércitos de Gog en Ezequiel, *subirá por la llanura*[45] *de la Tierra* Santa para *asediar el campamento de los santos y la ciudad amada* (v.9), que es la Iglesia, y acabar con ella. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se emplea con frecuencia la expresión *subir* para indicar la ida a Palestina, y sobre todo a Jerusalén[46]. Y, en efecto, *la tierra* de que nos habla San Juan designa Palestina; y *la llanura* debe de ser la de Esdrelón, lugar obligado de paso de los ejércitos invasores. Estas hordas invasoras deben de ser las mismas que juntaron *los reyes* de la tierra en Harmagedón para luchar contra Dios y el Cordero[47]. Luego cercan *el campamento de los santos*, es decir, a los cristianos, que constituyen el verdadero pueblo de Dios, y *a la ciudad amada*, la Sión del Antiguo Testamento, que aquí representa la nueva Jerusalén, la Iglesia de Cristo. Pero Dios acudirá en auxilio de los suyos. Como en Ezequiel[48] y como en la literatura apocalíptica, la victoria se obtiene sin necesidad de lucha[49]. El Señor *hará descender fuego del cielo y los devorará*. Con esto, el ejército invasor quedará totalmente destrozado. Satanás, que había tratado por todos los medios de destruir a la Iglesia, será definitivamente encarcelado. Ya no podrá volver a intentar la ruina de la nueva Jerusalén. Así terminarán las luchas seculares entre las

[42] Mt 24,21-22.
[43] 2 Tes 2,3-8.
[44] *Magog* es citado en Gén 10,2 como hijo de Jefté. En Ez 38,2, Magog es el país o el reino del príncipe *Gog*. Este país estaba situado probablemente cerca del mar Caspio. En la literatura apocalíptica posterior, Gog y Magog designan claramente dos pueblos. Para el autor del Apocalipsis simbolizan las naciones paganas coligadas por el diablo contra la Iglesia. Cf. A. GELIN, o.c. 658.
[45] Nácar-Colunga tienen *la anchura;* pero τὸ πλάτος también se puede traducir por *la llanura*, que parece estar más en conformidad con el pensamiento de San Juan.
[46] Cf. Lc 2,4.
[47] Ap 16,16.
[48] Ez 38,22; 39,6.
[49] Cf. Ap 11,5.

dos ciudades: la de Dios y la del Diablo. Se trata, naturalmente, de las luchas de las naciones infieles y de las herejías contra la Iglesia, que al final de los tiempos se desencadenarán con redoblado encarnizamiento. Una vez vencido el Dragón en este combate final, será arrojado en *el lago de fuego*, en donde le habían precedido *la Bestia* y el *seudoprofeta*, y en donde *serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos* (v.10). La derrota de Satanás será definitiva. Ya no volverá a salir más del infierno, en donde se encontró con los emperadores que encarnaron a la Bestia, y los sacerdotes paganos y seudodoctores que combatieron el nombre de Cristo, tratando de seducir a los fieles[50]. Allí serán atormentados sin fin, eternamente. El autor sagrado enseña claramente la eternidad de las penas del infierno. Y parece contemplar un período en que los enemigos de Dios y de su Iglesia desaparecerán totalmente. Tal vez se refiera al término del ciclo de la Iglesia perseguida y militante y al comienzo de la Iglesia triunfante. Se cierra el tiempo para dar principio a la eternidad[51].

Juicio final delante del trono de Dios. 20,11-15

11 Vi un trono alto y blanco, y al que en él se sentaba, de cuya
presencia huyeron el cielo y la tierra, y no dejaron rastro de sí.
12 Vi a los muertos, grandes y pequeños, que estaban delante del
trono; y fueron abiertos los libros, y fue abierto otro libro, que es
el libro de la vida. Fueron juzgados los muertos, según sus obras,
según las obras que estaban escritas en los libros. 13 Entregó el
mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el
infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno
según sus obras. 14 La muerte y el infierno fueron arrojados al
estanque de fuego; ésta es la segunda muerte, el estanque de
fuego, 15 y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la
vida fue arrojado en el estanque de fuego.

El autor sagrado pone con esta escena punto final a todas las luchas y agitaciones terrestres. Toda oposición contra Cristo y su Iglesia es desterrada para siempre. De este modo se podrá volver a una paz y a una felicidad que superarán con mucho la paz y la felicidad de nuestros primeros padres en el paraíso terrenal[52]. Será la felicidad ininterrumpida del cielo.

San Juan contempla a Jesucristo sentado en un trono, en disposición de *juzgar* al mundo. Es el juicio final, con el cual se pone término al drama terrestre. Dios va a asignar a cada uno la suerte que le han merecido sus obras por toda la eternidad. Dios mismo es el que juzga[53]. El Juez supremo aparece sobre *un trono*. Y ante su presencia se produce un cataclismo, pues *desaparecen el cielo*

50 Ap 13,11-17.
51 M. García Cordero, o.c. p.210.
52 Cf. J. H. Michael, *A Vision of the Final Judgement, Ap 20,11-15*: ExpTim 63 (1951-1952) 199-201.
53 En otros pasajes del N. T. es Jesucristo el juez del mundo (Mt 16,27; 25,31-46; Jn 5, 24; Act 17,31; 2 Cor 5,10), y ejecuta el juicio en nombre de Dios Padre (Jn 5,24; Act 17,31), pues sólo Dios es juez (Mt 18,35; Rom 14,10).

y la tierra (v.11). El profeta Isaías también emplea una imagen bastante parecida: «La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro; y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera»[54]. A la apertura del sexto sello[55] se produjo una escena muy semejante, en la cual se debe de inspirar nuestro pasaje. Cuando Dios interviene en la historia, los elementos del cosmos se conmueven ante la presencia de su soberano Señor. La magnitud del cataclismo presente —*el cielo y la tierra huyeron sin dejar rastro de sí*—indica la importancia de la intervención divina.

El trono sobre el cual aparecía sentado Dios, el Juez supremo, era *alto*, para significar de algún modo la alta dignidad de quien se sienta en él[56]. Su color era *blanco*, propio de los personajes celestes, y que simboliza la victoria, la santidad, la justicia y al mismo tiempo la misericordia[57]. La majestad del que se sienta en el trono es tan grande, que los cielos y la tierra no pueden soportarla y desaparecen sin dejar ningún vestigio. Serán reemplazados por un cielo nuevo y una tierra nueva[58].

San Juan ve después *delante del trono a los muertos* que habían de ser juzgados (v.12). Eran los hombres que habían muerto, pero que ahora habían vuelto a la vida. La multitud estaba compuesta de personajes que en el mundo fueron socialmente poderosos y grandes; pero tampoco faltaban los humildes y de condición baja. Todos estaban de pie delante del trono, esperando la sentencia del Juez supremo. Cuando todos estuvieron reunidos, *fueron abiertos* varios *libros*. En unos estaban escritas las obras buenas y malas de cada uno de los hombres que habían de ser juzgados; pues, como dice el *Libro de Henoc*, «todo pecado es anotado día por día en el cielo en presencia del Altísimo»[59]. Según lo que resultare de estos libros, recibirá cada uno la sentencia. Para unos será la bienaventuranza, para otros la condenación eterna. La Sagrada Escritura nos habla con frecuencia de los libros de Dios, como para indicar que en el juicio divino se sabrán todas las cosas que hicieron los mortales. Es un modo humano de concebir y expresar las cosas divinas, que de otra manera no podemos declarar. En realidad, como dice San Agustín[60], Dios no necesita de libros ni memoria para acordarse de lo que ha hecho cada uno. Su presciencia divina lo conoce todo y nada podrá escapar a su juicio infalible. Todos *serán juzgados según sus obras*. De donde se sigue que no basta la sola fe para salvarse, sino que son necesarias las obras buenas. En otro libro, es decir, en *el libro de la vida*[61], están escritos los nombres de los predestinados para la vida eterna. Cuantos no estén inscritos en este libro serán arrojados al conocido lago de fuego (v.15). Del libro de la vida se habla bastantes veces en la Biblia[62].

54 Is 34,4.
55 Ap 6,12-14.
56 Is 6,1.
57 Ap 6,2; 19,8.
58 Ap 21,1.
59 *Libro de Henoc* 98,7.
60 *De civitate Dei* 20,14-15.
61 Cf. Ap 3,5; 13,8; 17,8; 21,27. A propósito de los libros en que estaban escritas las buenas y las malas acciones, cf. Is 65,6; Jer 22,30; Dan 7,10; Mal 3,16; Sal 139,16.
62 En el *libro de la vida* tiene Dios escritos a sus amigos, a quienes se prometen largos años

Todos los muertos tendrán que comparecer a juicio. Nadie se librará de él. Porque tanto *el Mar,* como *la Muerte* y *el Infierno* o *Seol entregaron los muertos que tenían en su seno para que fueran juzgados según sus obras* (v.13). El Mar, el Seol (Infierno) y la Muerte están aquí personificados como tres monstruos insaciables [63] o como poderosos carceleros que tenían a los muertos encerrados en remotísimas prisiones. Sin embargo, ante el mandato de Dios, tienen que entregar dócilmente las presas que consideraban suyas. En el salmo 139,8-9, el cielo, el mar y el *seol* son símbolos de los lugares más secretos e inaccesibles. Aquí significan que no hay lugar, por muy oculto que sea, que no tenga que restituir todos los muertos. Ni uno solo de ellos podrá librarse del juicio de Dios. El *Seol* (ὁ ῞Αιδης), que frecuentemente se traduce por *infierno,* no designa el lugar en donde los condenados serán atormentados por toda la eternidad. El *seol,* en el Antiguo Testamento, designaba una región tenebrosa, una especie de caverna adonde iban las almas de todos los hombres, buenos y malos, después de la muerte. En él no se daban ni premios ni castigos. Los muertos vivían en el *seol* en un estado de semiinconsciencia y eran considerados como *sombras* de la existencia terrena [64]. Por consiguiente, el *seol* (ὁ ῞Αιδης), en el pasaje del Apocalipsis que estamos comentando, designa un lugar provisional que ha de desaparecer cuando Dios llame a juicio a los muertos.

La *Muerte* y el *Seol,* personificados, son castigados como culpables: *fueron arrojados al estanque de fuego* (v.14). Este castigo significa la ruina de su poder sobre la humanidad restaurada, es decir, sobre los elegidos. Su tiranía no se ejercitará ya más sobre los predestinados, sino sobre los réprobos. La victoria de Cristo sobre el pecado lleva consigo la victoria sobre la muerte, que nació del pecado [65]. San Pablo nos dice que «el último enemigo reducido a la nada será la muerte» [66]. En el mundo futuro no existirá la muerte, como sucedía en el paraíso terrenal antes del pecado original [67]. Y, sin la muerte, el *seol* no tendrá ya más razón de ser.

El *estanque de fuego,* adonde fueron arrojados la muerte y el *seol,* es identificado con *la segunda muerte,* es decir, la condenación eterna. Se le llama segunda muerte por contraposición a la primera muerte, que se da cuando el hombre sale de este mundo. Esta segunda muerte, que supone la condenación eterna, es lo mismo que el infierno o estanque de fuego. En él *serán arrojados* todos los hombres culpables y en él padecerán eternos suplicios *los que no están inscritos en el libro de la vida* (v.15) [68]. Son todos aquellos que no quisieron aprovecharse de las gracias que Jesucristo y su Iglesia les ofrecían. Esos tales serán arrojados al lago de fuego y

de vida en premio de su buena conducta (Ex 32,32; Sal 69,29; 139,16). En dicho libro también están escritos los predestinados a la gloria (Fil 4,3; Ap 3,5; 13,8; cf. Lc 10,20. Heb 12,23).

[63] Ap 1,18; cf. Prov 27,20.

[64] Cf. J. SALGUERO, *Antropología hebrea e incertidumbre sobre la otra vida:* CultBib 19 (1962) 93ss.

[65] Rom 5,12.

[66] 1 Cor 15,26.54-56.

[67] Ap 21,4; cf. Is 25,8.

[68] Mt 25,41-45.

azufre, al fuego eterno, en donde habrá llanto y crujir de dientes [69], fuego reservado para el Diablo y para cuantos le siguieron [70]. Con esto termina la historia del mundo.

El autor del Apocalipsis hace hincapié, sobre todo, en la resurrección de los que no estaban inscritos en el libro de la vida. Después nos declarará la suerte dichosa de los justos en la nueva Jerusalén. Hay, pues, una resurrección final para buenos y malos. Pero para los buenos será resurrección para *la vida;* en cambio, para los malos será resurrección para *la muerte eterna,* para el juicio eterno [71].

CAPITULO 21

LA NUEVA JERUSALÉN. 21,1-22,5

Después de haber descrito el exterminio de todos los enemigos de Dios y la desaparición del mundo del pecado, el vidente de Patmos pasa a describirnos el triunfo de la Iglesia [1]. En una gloriosa visión que contrasta fuertemente con la de la destrucción y humillación de Babilonia (Roma) [2], San Juan nos presenta a la nueva Jerusalén. Contempla a ésta descendiendo del cielo, vestida como una novia, porque representa a la Iglesia, a la Esposa del Cordero. En Ap 19,6-9 ya se había hablado de las bodas del Cordero con su Esposa la Iglesia.

La fase terrestre de la Iglesia parece haber terminado en la perspectiva del hagiógrafo, y entramos en la eternidad. Lo que era objeto de esperanza—el vidente lo puso tantas veces ante los ojos de sus lectores para animarlos a sostener la lucha contra la Bestia—se ha convertido ya en una gloriosa realidad. Esta última parte del Apocalipsis desarrolla una visión trascendente, que insiste especialmente sobre la fase definitiva, eterna, de la Iglesia, pero sin omitir el aspecto espiritual y permanente de su fase de formación en este mundo. Ambas fases están, por lo demás, totalmente fundidas entre sí en la visión. Pero, en el conjunto, la visión prescinde completamente del *fieri* y del *factum esse.* El Apocalipsis siempre presenta en estrecha unión el aspecto militante y triunfante de la Iglesia [3].

Esta última sección del Apocalipsis viene a ser una especie de síntesis de todo el resto del libro [4].

Se puede dividir en los puntos siguientes: 1) La Jerusalén celeste (21,1-8). 2) Descripción de la Jerusalén futura, Esposa del Cordero (21,9-23). 3) En ella todos encontrarán abundantes bendiciones y la bienaventuranza eterna (21,24-22,5).

[69] Mt 8,12; 13,42.50; 22,13.

[70] Ap 20,9ss.

[71] Jn 5,29.

[1] Ap 21,1-22,5.

[2] Ap 17,1-18,24.

[3] Cf. Ap 7,9-17; 14,1-5; 15,2-4; 20,4-6.

[4] E. B. ALLO, o.c. p.339-340.

La Jerusalén celeste. 21,1-8

[1] Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. [2] Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. [3] Oí una voz grande, que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, [4] y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado. [5] Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque éstas son las palabras fieles y verdaderas. [6] Díjome: Hecho está. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida. [7] El que venciere heredará estas cosas, y seré su Dios, y él será mi hijo. [8] Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte.

San Juan ha hablado en el capítulo anterior del *estanque de fuego* en donde serán atormentados eternamente los malos; pues bien, ahora, por una especie de contraposición, comienza a hablar con entusiasmo de *la bienaventuranza* de los elegidos en la creación restaurada. Una vez ejecutado el juicio final, se abre una nueva vida para los predestinados. Toda la naturaleza visible será renovada y transformada. Del mismo modo que, por el pecado del hombre, la naturaleza fue sometida a la maldición y a la corrupción [5], así también ahora, con la glorificación del hombre, será librada de la corrupción y pasará a un estado mejor [6].

El vidente de Patmos contempla *un cielo nuevo y una tierra nueva* (v.1). Esta idea es un tema apocalíptico [7] que tiene también grandes resonancias en las esperanzas mesiánicas. El profeta Isaías anuncia para los tiempos mesiánicos la creación de «cielos nuevos y una tierra nueva» [8]. Y los apócrifos judíos hablan también de la aparición de un mundo nuevo que saldrá del caos del mundo antiguo [9]. El *Libro de Henoc* afirma claramente: «Y después de esto, en la semana décima..., tendrá lugar el gran juicio eterno... Y el primer cielo desaparecerá y pasará, y un cielo nuevo aparecerá, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más. Y después de esto vendrán semanas numerosas, que transcurrirán innumerables, eternas, en la bondad y en la justicia, y desde entonces el pecado no volverá a ser nombrado nunca más» [10]. Esta misma concepción se encuentra en el Nuevo Testamento. En este sentido nos dice la 2 Pe: «Nosotros esperamos otros *cielos*

[5] Gén 3,17; Rom 8,19-23.
[6] Act 3,19-21; 2 Pe 3,7-13. Cf. M. SALES, o.c. p.676.
[7] Cf. Ap 2,7.
[8] Is 65,17; cf. 66,22.
[9] 4 Esd 7,30-31.
[10] *Libro de Henoc* 91,16-17.

nuevos y otra *tierra nueva*, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor» [11]. El Apocalipsis, lo mismo que la 2 Pe 3,13, entienden esta transformación de los últimos tiempos. Es algo parecido a la *palingenesia*, o nuevo estado de cosas, esperado por la literatura judía bajo el influjo de ciertos textos proféticos [12]. Sin embargo, el Apocalipsis no enseña una destrucción o renovación real y material del mundo físico, sino que permanece en el campo del simbolismo. Lo que quiere decir San Juan es que, con el juicio divino—purificador más poderoso que el mismo fuego—, los cielos y la tierra quedarán tan puros que verdaderamente parecerán otros. Quedarán totalmente libres de los impíos y de los malvados, perseguidores de la Iglesia. Por consiguiente, los cielos y la tierra serán nuevos, porque quedarán purificados.

El apóstol San Pedro, haciendo alusión a la historia del Génesis 1,9, dice que la tierra salió del agua, y luego con el agua del diluvio fue purificada [13]. Pero «los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del juicio y de la perdición» [14]. El fuego es el elemento de mayor energía purificadora, y, siendo tal la corrupción de los cielos, mancillados con el culto idolátrico que les rinden los hombres, y de la tierra, manchada con tantas iniquidades como en ella se cometen, necesitan un elemento de una gran fuerza purificadora para limpiarlos [15].

San Pablo también espera una especie de *nueva creación* por la cual suspiran las criaturas, sintiendo como dolores de parto mientras llega la regeneración espiritual del hombre [16].

El *mar*, a imitación de la tierra, desaparecerá del mundo nuevo que surgirá después de la gran purificación del juicio final. La desaparición del mar es también un rasgo apocalíptico que se encuentra en la literatura judía. Los *Oráculos sibilinos* afirman: «Y sucederá en el último período que el océano se secará» [17]. El mar, resto del caos primitivo acuático, *Tehom-Tiamat* [18], morada de los monstruos marinos *Tannim, Leviatán, Rahab* y la *Serpiente* [19], que tan peligroso resultaba para los que tenían que atravesarlo, tenía mala fama entre los antiguos. El Dragón del capítulo 12 se apostó en la playa, junto al mar [20]; y la Bestia de siete cabezas y diez cuernos salía del mar [21]. Moisés, a la salida de Egipto, secó el mar Rojo para que pasase el pueblo de Israel. En el mundo nuevo que surgirá al final de los tiempos ya no existirá el mar.

Esta completa renovación del mundo exige que la nueva capital, *la Jerusalén nueva*, sea totalmente celeste. Por eso el autor sagrado dice que *vio la ciudad santa descender del cielo del lado de Dios* (v.2).

[11] 2 Pe 3,13.
[12] Is 65,17; 66,22. Cf. *Libro de Henoc* 24,1-5; 39,4; 41,2; 45,4-5; 91,16; *Jubileos* 1,29; *Apocalipsis de Baruc* 32,6; 57,2; 4 Esd 7,31.
[13] Gén 6,6ss.
[14] 2 Pe 3,5-7.
[15] Cf. W. WATSON, *The New Heaven and the New Earth*: The Expositor 9 (1915) 165-179; A. COLUNGA, *El cielo nuevo y la tierra nueva*: Sal 3 (1956) 485-492; M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.214.
[16] Rom 8,19-23.
[17] *Oráculos sibil.* 5,159.
[18] Gén 1,2.
[19] Ap 12,3-4.
[20] Ap 12,18.
[21] Ap 13,1.

La presenta personificada bajo la figura de una novia ricamente ataviada. Se le llama *ciudad santa* porque en ella surgía el templo del único Dios verdadero. Y al mismo tiempo será *nueva* porque en ella ya no habrá ninguna cosa impura o profana. Jerusalén era el símbolo de la alianza de Dios con el pueblo escogido. La literatura rabínica habla de la existencia de un modelo de la ciudad de Jerusalén junto a Dios antes de que fuera fundada en la tierra [22]. San Juan se sirve de esta creencia judía de una Jerusalén preexistente, que se manifestaría en los tiempos escatológicos, para describirnos una *nueva Jerusalén* totalmente espiritual, mansión de los elegidos. Hacia esta ciudad futura, ideal, se dirigían las miradas y las esperanzas de los israelitas—lo mismo que en Ezequiel 40-48—especialmente después de la destrucción de Jerusalén en el año 70. Jerusalén, en cuanto capital de la nación hebrea, viene a ser frecuentemente como la expresión del mismo pueblo. Y como Israel—según la concepción de los profetas—está íntimamente ligado con Yahvé por un vínculo conyugal, por eso se le llama Esposa de Yahvé [23]. Esto mismo explica que en nuestro pasaje se dé a Jerusalén el nombre de *esposa*, en cuanto que representa al pueblo de Dios. En esta concepción profética se funda San Pablo para decir que Jerusalén es nuestra madre, porque representa al pueblo de los hijos de Dios, de los que creyeron en Jesucristo y aprendieron de El a llamar a Dios Padre. El mismo San Pablo considera a la Iglesia como Esposa de Cristo [24]. Pues bien, San Juan extiende a la Iglesia triunfante lo que San Pablo dice de la Iglesia militante. Esta es la razón del lenguaje empleado en este pasaje, donde el autor sagrado ve a la Jerusalén glorificada que desciende del cielo *ataviada como novia* en el día de sus bodas. Con esta imagen se quiere expresar la alianza íntima e indisoluble del Cordero con su pueblo, con la Iglesia. Esta alianza íntima e indisoluble de Cristo con su Iglesia ya ha sido representada en el Apocalipsis bajo la imagen de unas bodas [25], pues Jesucristo es comparado en el Nuevo Testamento a un esposo [26], y la Iglesia a una esposa. [27] La esposa del Cordero que ve San Juan viene *ataviada* con sus mejores galas de novia, es decir, con la gracia y con las buenas acciones de los santos. Se dice, además, que la nueva Jerusalén baja del cielo porque ha de ocupar el sitio de antes en la nueva tierra una vez purificada de todas las impurezas que antes la tenían manchada [28].

Al mismo tiempo que ve esto San Juan, *oye una voz fuerte* que salía del mismo *trono* de Dios, pronunciada probablemente por algún querubín, que dice: *He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres...* (v.3). Es una alusión a la tienda o tabernáculo fabricado por Moisés en el desierto, dentro del cual habitaba Dios [29]. La idea cumbre

[22] *Apocalipsis de Baruc* 4,3-7; 4 Esd 7,26; 10,44-59. Cf. *Libro de Henoc* 90,28-29; A. BAILLET, *Fragments araméens de Qumrân: 2. Description de la Jérusalem Nouvelle:* RB 62 (1955) 222-245.
[23] Os 1-3; Jer 2,2; 3,1-13; Ez 16.
[24] Ef 5,25-32.
[25] Ap 19,7-9; cf. 21,9.
[26] Mt 9,15; 22,2-14; Jn 3,29; 2 Cor 11,2.
[27] Ef 5,25ss.
[28] Cf. D. YUBERO, *La nueva Jerusalén del Apocalipsis, 21,1s:* CultBib 10 (1953) 359-362.
[29] Ex 40,34-35.

de la religión mosaica era *la presencia* de Yahvé en medio de su pueblo. Esta presencia de Dios se hace mucho más íntima en el Nuevo Testamento por la gracia de Jesucristo y por los sacramentos. El autor sagrado nos dice que Dios *plantará su tienda* (σκηνώσει) *entre ellos,* haciendo un juego de palabras entre el término griego *skênê*, tienda, y la palabra hebrea *Sekinah* [30], que era el símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo [31]. La presencia de Dios entre los hombres expresa la idea de morada y de actividad que había comenzado a manifestarse por medio de la alianza de Yahvé con Israel en el Sinaí [32]. La encarnación de Cristo mostró de un modo más pleno esa presencia de Dios entre los hombres y la espiritualizó [33]. Pero todavía será más perfecta, definitiva y consumada al fin de los tiempos, cuando Dios habite y reine en medio de los elegidos en el cielo. Entonces sí que se podrá considerar a los bienaventurados como *su pueblo*, y a Dios llamarlo *Dios con ellos*, aludiendo a la profecía del *Emmanuel, Dios con nosotros* [34]. Ezequiel también nos dice, hablando en nombre de Yahvé: «Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» [35]. Y el mismo profeta, después de haber visto cómo Dios abandonaba el templo profanado por los babilonios [36] y la vuelta de Yahvé a su morada de Sión [37], nos dice que el nombre de la ciudad será *Yahvé Sammak, Yahvé está allí* [38].

En el Antiguo Testamento se repite con frecuencia que Yahvé será el único Dios de Israel e Israel será el pueblo predilecto de Yahvé. Si Israel cumple los preceptos del Señor, Yahvé le defenderá de los enemigos y lo llenará de felicidades [39]. Pero si el pueblo pecaba y se apartaba de Yahvé, entonces Dios se retiraba de en medio de su pueblo [40]. En la *nueva Jerusalén,* Dios habitará indefectiblemente en medio de los elegidos, que no provendrán únicamente de Israel, sino de todas las naciones de la tierra. En adelante ya no habrá distinción entre judío y gentil, sino que todos podrán entrar a formar parte del pueblo de Dios mediante la fe [41]. La presencia continua e indefectible de Dios en medio de los elegidos traerá como consecuencia la exclusión absoluta de toda suerte de penalidades. Lo expresa el autor sagrado con expresiones muy gráficas: *enjugará las lágrimas de sus ojos y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado* (v.4). Este texto se inspira en el profeta Isaías, el cual dice: «Y destruirá a la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra» [42]. Un nuevo orden de cosas será inaugurado. En él cesará toda miseria, y los elegidos serán colmados

[30] La expresión *Sekinah*, muy empleada en la literatura judía, significa habitación, tienda, presencia. Proviene del verbo *sakan:* «habitar».
[31] M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.215; J. LEAL, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento. I. Evangelios* (Madrid 1961) p.814-815.
[32] Ex 23,20-23; 40,34-38.
[33] Jn 1,14; 17,22.
[34] Is 7,14; 8,8.
[35] Ez 37,27.
[36] Ez 3,12; 11,23.
[37] Ez 43,1-5.
[38] Ez 48,35; cf. 2 Crón 6,18; Zac 2,9.
[39] Ex 6,7; Lev 26,11-12; Jer 38,33 (LXX); Zac 8,8.
[40] Ez 11,22-23.
[41] Rom 10,12-13; cf. Ap 5,10; 7,15-17.
[42] Is 25,8; cf. 35,10; 65,17-19.

de felicidad en la nueva Jerusalén, porque la primera condición de la bienaventuranza es la exclusión de todo mal. Con esto comienza el reino de la alegría y de la felicidad. El *Libro de Henoc* también nos describe la felicidad del reino mesiánico en estos términos: «Y la tierra quedará limpia de toda corrupción, de todo pecado, de todo castigo y de todo dolor, y no enviaré más (estos azotes) sobre la tierra hasta las generaciones y hasta la eternidad» [43].

Después el mismo Dios toma la palabra para dirigirse al vidente (v.5). Es la primera vez que en el Apocalipsis se dice expresamente que Dios toma la palabra. Esta intervención suprema de Dios se explica bien si tenemos en cuenta la gravedad de las últimas revelaciones con que termina el libro. Dios declara que todo será renovado: *He aquí que hago nuevas todas las cosas*. De este modo anuncia la grande restauración de todas las cosas en Cristo [44]. La renovación será tal y tan definitiva, que hará olvidar todo lo pasado. Así se realizarán las antiguas promesas hechas al vidente de Patmos en sus visiones pasadas [45]. Esta promesa de la renovación total del orden humano y espiritual es ciertísima, pues así lo asegura el mismo Dios, cuyas *palabras son fieles y verdaderas* [46]. Y aunque el hecho todavía no se ha realizado, es tan cierto que se llevará a efecto, que ya se considera como realizado. Por eso, los designios de Dios son presentados como ya cumplidos, pues *el alfa* y *la omega, el principio y el fin* (v.6), ejecutará todo lo prometido desde la primera letra hasta la última. Dios es el que dirige la historia, y, por consiguiente, sabrá ordenar todas las cosas a su fin primario, que es a su misma glorificación y a la exaltación de su Iglesia. Todo comienza y termina en Dios, porque El es el Creador de todos las cosas, y todos los seres convergen ininterrumpidamente hacia El como a su centro y a su fin.

A los cristianos que se hayan mostrado valientes y hayan salido vencedores en las luchas pasadas [47], y a *todo el que tenga sed*, Dios les concederá bondadosamente derecho a la inmortalidad bienaventurada al lado de Jesucristo. Esto es lo que significa *dar de beber gratis de la fuente de agua de vida*. El *que tenga sed* designa a aquellos que sienten ansias de felicidad espiritual y cumplen los requisitos establecidos por Cristo y la Iglesia para obtenerla. Dios concede esa felicidad bienaventurada *gratuitamente*, en cuanto que es un don gratuito de Dios, y porque se conseguirá sin fatiga y sin sufrimientos en el cielo. Cristo apagará todos los deseos de los elegidos, dándose El mismo a ellos como fuente de bienaventuranza eterna. Esto se cumple ya en parte en este mundo cuando los cristianos reciben la gracia y los sacramentos [48]; pero Dios los saciará todavía mucho más perfectamente en el cielo. Aquí alcanzará la promesa divina su más sublime realización cuando Dios comunique a sus fieles la vida feliz de que El goza. Entonces se realizará la perfecta adopción de los cristianos como hijos de Dios (v.7) que Cristo nos comunica ya en este mundo [49]. Porque en el cielo es donde entramos en posesión

[43] *Libro de Henoc* 10,22.
[44] 2 Cor 2,17; cf. Rom 8,1-23.
[45] Cf. Ap 19,9; 22,6.
[46] Ap 3,14; 19,11.
[47] Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21
[48] Jn 4,10.14; 7,38.
[49] Rom 8,23.

de aquella divina *herencia*, la cual sólo poseemos en esperanza en este mundo [50]. Pero únicamente la obtendrán los *vencedores* en las persecuciones y en las dificultades de la presente vida y aquellos que hayan renunciado a todo lo de este mundo por amor de Cristo [51]. Estos tales recibirán una magnífica recompensa en el cielo, y Dios será todo para ellos y *ellos serán sus hijos* [52]. Esta promesa tantas veces anunciada en la Sagrada Escritura adquiere aquí su realización escatológica y definitiva.

Esta es la suerte feliz que aguarda a los cristianos vencedores. En cambio, los cristianos *cobardes*, que no se atrevieron a enfrentarse con la persecución, los *infieles*, los *idólatras* y, en una palabra, todos los malos serán terriblemente castigados (v.8). San Juan nos da una lista de aquellos que, habiendo cometido acciones abominables a los ojos de Dios, serán arrojados al estanque de fuego. En primer lugar se refiere a los cristianos *remisos* y cobardes que, al sobrevenir la persecución, no supieron luchar contra la Bestia y renegaron de Cristo. Vienen a continuación los *infieles* que han rehusado la fe, cerrando los ojos a la luz de la verdad y de la revelación [53]. Muchos de éstos se han hecho *abominables* a los ojos de Dios por haberse entregado a vicios execrables e impuros, especialmente a los vicios contra la naturaleza [54]. La perversión moral de estos viciosos viene a causar como mareo en aquellos que perciben su intolerable hedor. También los *homicidas* o asesinos, los *fornicadores*, los *hechiceros* que en sus artes mágicas se sirvieron del engaño, los *idólatras* y todos los *embusteros*, es decir, todos los mentirosos y falsos doctores que enseñaron doctrinas erróneas [55], serán castigados por Dios con la muerte eterna en el estanque de fuego y azufre. Esta muerte eterna es llamada aquí *la segunda muerte* por contraposición a la muerte primera o corporal, que se da cuando el hombre sale de este mundo.

Este pasaje del Apocalipsis puede considerarse como el eco de aquella afirmación de San Pablo en su 1 Cor: «¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios» [56].

[50] Rom 8,17; Gál 4,7.
[51] Mt 19,27; Mc 10,28; Lc 18,28.
[52] Sal 16,5-6; Mt 19,29; Lc 18,29; cf. 2 Sam 7,14; 1 Crón 17,13; 28,6.
[53] Cf. Ap 2,13; 3,14; 17,14.
[54] Rom 1,25-27.
[55] Ap 9,21; 22,15; cf. Jn 8,44.
[56] 1 Cor 6,9-10. En el comentario que precede de Ap 21,1-8 hemos notado la relación existente entre ciertas imágenes de esta sección y algunas empleadas por el profeta Isaías. Hay ciertos autores que afirman—tal vez con alguna exageración—que la sección Ap 21,1-8 se inspira casi totalmente en el Deutero-Isaías. Con el fin de demostrar esta tesis, se establecen tablas comparativas que manifiestan bastantes coincidencias literarias: compárese Ap 21,1 con Is 65,17; 51,6.10; Ap 21,2 con Is 52,1; 61,10; 49,18; Ap 21,4 con Is 25,8; 65,19; Ap 21,5 con Is 43,19; Ap 21,6 con Is 44,6; 55,1; 49,10. Todos estos textos de Is aluden a la maravillosa *restauración de la nueva Jerusalén. Igualmente en el Ap la sección 21,1-8 se refiere* a la creación de la nueva Jerusalén después de las grandes pruebas de la persecución.

Descripción de la Jerusalén futura, Esposa del Cordero. 21,9-23

[9] Vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, llenas de las siete últimas plagas, y habló conmigo y me dijo: Ven y te mostraré la novia, la esposa del Cordero. [10] Me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de parte de Dios, que tenía la gloria de Dios. [11] Su brillo era semejante a la piedra más preciosa, como la piedra de jaspe pulimentada. [12] Tenía un muro grande y alto y doce puertas, y sobre las doce puertas doce ángeles y nombres escritos, que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel: [13] de la parte de oriente, tres puertas; de la parte del norte, tres puertas; de la parte del mediodía, tres puertas, y de la parte del poniente, tres puertas. [14] El muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del Cordero. [15] El que hablaba conmigo tenía una medida, una caña de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muro. [16] La ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular, y su longitud era tanta como su anchura. Midió con la caña la ciudad, y tenía doce mil estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su altura. [17] Midió su muro, que tenía ciento cuarenta y cuatro codos, medida humana, que era la del ángel. [18] Su muro era de jaspe, y la ciudad oro puro, semejante al vidrio puro; [19] y las hiladas del muro de la ciudad eran de todo género de piedras preciosas: la primera, de jaspe; la segunda, de zafiro; la tercera, de calcedonia; la cuarta, de esmeralda; [20] la quinta, de sardónica; la sexta, de cornalina; la séptima, de crisólito; la octava, de berilo; la novena, de topacio; la décima, de crisóprasa; la undécima, de jacinto, y la duodécima, de amatista. [21] Las doce puertas eran doce perlas, cada una de las puertas era una perla, y la plaza de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente. [22] Pero templo no vi en ella, pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo. [23] La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero.

El vidente de Patmos pasa ahora a describirnos el esplendor y la gloria de la nueva Jerusalén. La visión presente [57] es relacionada un tanto artificialmente con el septenario de las copas de Ap 17,1ss. Un ángel, probablemente el mismo que había mostrado a San Juan la gran Ramera y su ruina, le muestra ahora la *Esposa del Cordero* (v.9). Ambas figuras se oponen totalmente. Por un lado está la Esposa del Cordero, pura y virgen; por el otro esta la gran Ramera,

[57] La visión de Ap 21,9ss parece como una repetición de Ap 21,2ss. De ahí que haya autores que llegan a suprimir Ap 21,9-10 (cf. J. Comblin, *La Liturgie de la nouvelle Jérusalem, Ap 21,1-22,5:* EThL 29 [1953] p.8). Para otros, Ap 21,9ss no pertenecería originariamente al capítulo presente del Apocalipsis. Las razones en que se apoyan son: el hagiógrafo empieza hablando de la nueva Jerusalén, como si todavía fuera desconocida para el lector, siendo así que ya la había descrito con los mismos términos en Ap 21,2-3. La descripción de la Jerusalén celeste de Ap 21,9-22,2 se inspira en Ezequiel, y coloca la ciudad en una perspectiva terrestre; en cambio, Ap 21,1-8 parece inspirarse en Isaías, y la ciudad es colocada en una perspectiva celeste (cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse ou Les Apocalypses de Saint Jean:* RB 56 [1949] p.525). Estas razones, aunque tengan su valor, no nos parecen suficientes para afirmar que la sección Ap 21,9ss no está en su lugar primitivo.

llena de corrupción y de podredumbre. La Roma pagana, es decir, la gran Ramera, se vio de repente despojada de su soberanía y de su gloria humana y precipitada en la ruina; la nueva Jerusalén, o sea la Iglesia, fue, en cambio, levantada de la humillación en que la habían sumido las persecuciones a la gloria eterna. Esta será *la Novia, la Esposa del Cordero* que el ángel va a *mostrar* al vidente. Ya hemos dicho más arriba que en el Nuevo Testamento la Iglesia es llamada la Esposa de Cristo [58].

En esta visión, el simbolismo de la esposa es empleado de un modo un poco diverso del que encontramos en Ap 21,2-3. Mientras que en Ap 21,2-3 San Juan contempla a la nueva Jesuralén engalanada como una novia que va al encuentro de su novio, en Ap 21,9-10 se dice que la Esposa del Cordero es la ciudad santa de Jerusalén, que desciende del cielo. Y en los versículos siguientes se nos describe la hermosura de esta ciudad. Por consiguiente, en esta segunda visión se hace hincapié en la personificación de Jerusalén bajo la figura de una mujer. Se insiste en la idea de ciudad llena de hermosura; en cambio, en Ap 21,1-8, la nueva Jerusalén es considerada más bien como morada de felicidad para los que la habitan, pero sin insistir en la idea de ciudad en cuanto tal. En realidad, ambas visiones se completan mutuamente. Por eso no seguimos a la opinión de aquellos que consideran Ap 21,9ss como un pasaje que no formaba parte primitivamente del capítulo 21 del Apocalipsis [59]. La imagen de una mujer-ciudad se emplea también en 4 Esd 10,25-27. San Juan en adelante ya no volverá a hablar de Jerusalén como Esposa del Cordero, sino de Jerusalén como ciudad.

El vidente de Patmos es *transportado*, como Ezequiel [60], *en espíritu a un monte grande y alto*, y el ángel le *mostró la ciudad santa* de *Jerusalén, que descendía del cielo* (v.10). La nueva Jerusalén será edificada sobre ese monte elevado. La ciudad santa será como la acrópolis del mundo nuevo, de la tierra nueva, fundada para la eternidad, la cual atraerá hacia sí a todas las gentes [61]. La descripción de esta ciudad, que viene a continuación, está inspirada en la descripción que hace Ezequiel de la Jerusalén ideal de los tiempos mesiánicos [62]. Toda esta sección de Ap 21,9-22,5 contiene numerosas alusiones a Ez 40-48. El profeta Ezequiel es transportado también en espíritu a Jerusalén, edificada sobre un monte altísimo. Y un ángel, con instrumentos de medir, le fue mostrando todas las partes del templo. Describe sus puertas gigantes [63] y un manantial que salía

[58] Cf. Ef 5,22-32.

[59] Ciertos autores consideran Ap 21,9-22,9 como la continuación inmediata de Ap 19,10. Sería, pues, la réplica de la visión de Babilonia (Roma), la gran Ramera de Ap 17,1-19,10. Los argumentos aducidos en favor de esta hipótesis son los siguientes: ambos pasajes tendrían la misma estructura literaria: comienzan de manera idéntica (Ap 17,1-3 = 21,9-10); los dos relatos muestran interés particular por las cifras y los detalles; la conclusión también es semejante (Ap 19,9-10 = 22,6-9). Tanto la visión de Babilonia (Roma) como la visión de la nueva Jerusalén se inspiran en Ezequiel (cf. M. E. Boismard, a.c. 531-532). Apoyados en estas razones, ven en las dos visiones como un díptico que describiría el destino de las dos ciudades: de un lado, Babilonia, destinada a desaparecer; de otro, Jerusalén, que permanecerá por siempre.

[60] Cf. Ez 40,2.

[61] Is 2,2-3; Miq 4,1-3; Ez 17,22. Cf. E. B. Allo, o.c. p.344.

[62] Ez 40,2-43,12.

[63] Ez 48,30-35.

del mismo templo [64]. La diferencia que existe entre Ezequiel y San Juan está en que el Apocalipsis se detiene principalmente en la descripción de la nueva Jerusalén, mientras que a Ezequiel le interesa más el templo. La razón de esto nos la da el mismo San Juan al decirnos que no vio templo en la nueva Jerusalén, porque el Señor, como el Cordero, era su templo [65].

Juan ve la nueva Jerusalén bajar del cielo envuelta en *la gloria de Dios* y *brillante como jaspe pulimentado* (v.11). Esta claridad de la Jerusalén celeste es la claridad misma de Dios, es el fulgor de su presencia [66], pues Dios habita en ella y la ilumina [67]. El resplandor, comparable al de las piedras más preciosas, proviene de esta divina presencia; es una participación de la gloria de Dios que en ella mora. La hermosura de todas sus partes es el reflejo de la belleza espiritua de todos los que la habitan. La ciudad *tenía un muro grande y alto* (v.12), como todas las ciudades antiguas. No se podía concebir en aquellos tiempos una ciudad sin murallas que le sirvieran de protección. Sin embargo, en este caso, el muro es puramente ornamental, pues no habrá peligro de ataques por parte de fuerzas enemigas. El muro de la ciudad tenía *doce puertas*, que llevaban por *nombre los de las doce tribus de Israel*, como sucedía también en la Jerusalén de la visión de Ezequiel [68]. Además, en cada puerta había un *ángel*, que tenía por misión vigilar la entrada y defenderla [69]. Las puertas estaban distribuidas tres en cada uno de los puntos cardinales, de donde se infiere que la ciudad era cuadrada y que estaba perfectamente orientada (v.13). El muro constaba de *doce hiladas*, o doce cimientos, sobre los cuales se levantaba la muralla y la ciudad. Tal vez habría que concebir estos cimientos dispuestos en hiladas superpuestas y quizá un poco salientes. Cada uno de los cimientos llevaba *el nombre de uno de los apóstoles del Cordero* (v.14). La nueva Jerusalén, que es la Iglesia, está edificada, pues, sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, como decía también San Pablo [70].

El esplendor de la descripción de la ciudad está en armonía con la descripción del trono de Dios y la corte celestial en Ap 4-5. San Juan se inspira en Ezequiel 48,30-35. Pero la descripción del Apocalipsis es más rica y más llena de colorido. Las doce puertas tienen relación, sin duda, con las doce tribus místicas que forman el Israel de Dios [71], el Israel espiritual, y expresan la idea de *catolicidad*. Los nombres de los doce apóstoles en las doce hiladas de los muros significan la parte que los apóstoles han tenido en la fundación de la Iglesia y destacan su *apostolicidad*. El autor sagrado ha querido mostrar con estas cifras y estas alusiones la unión existente entre el Antiguo y Nuevo Testamento. No son dos revelaciones, sino una sola y única revelación. Además, ha querido poner de relieve la universalidad, la catolicidad de la Jerusalén celeste.

A continuación San Juan describe las *dimensiones* de la Jerusalén

64 Ez 47,1-12.
65 Ap 21,22.
66 Cf. Is 60,1-2.19; Ap 21,23.
67 Is 58,8; 2 Cor 3,18.
68 Ez 48,30-35.
69 Is 62,6; Ez 48,31; cf. Gén 3,24.
70 Ef 2,20.
71 Ap 2,9-10; 7,4-8.

celeste. La medición tiene por finalidad primordial el destacar la perfección acabada del plano de Dios y admirar su hermosura. Ezequiel nos ha dejado descritos los planos de la ciudad de Jerusalén de los tiempos mesiánicos y de toda la Tierra Santa [72]. San Juan empieza notando que *el ángel que le hablaba tenía* en sus manos *una caña de oro para medir la ciudad* (v.15). El intérprete de Juan tiene una caña de oro porque en la Jerusalén celeste no cabe otra cosa de menos valor. Tanto el profeta Ezequiel [73] como el profeta Zacarías [74] nos presentan sendos ángeles con cañas de medir en sus manos para medir la Jerusalén mesiánica. El plano de la Jerusalén celeste era *cuadrangular*, lo que es un signo de perfección. La medida de su longitud como de su anchura, realizada por el ángel, resultó ser de 12.000 estadios, o sea de unos 2.200 kilómetros (v.16). El estadio era una medida de longitud de unos 185 metros, que, multiplicado por 12.000 estadios, da la cifra de 2.200 kilómetros ya indicados. Estas dimensiones astronómicas no nos han de extrañar si tenemos presente que aquí se mide la Jerusalén celeste, en donde han de morar con el Señor todos los ángeles y santos, que suponen millones y millones. Las cosas del cielo han de aventajar en mucho a las de la tierra. La cifra de 12.000 estadios es evidentemente simbólica, y corresponde al número de las tribus de Israel—la Iglesia es el nuevo Israel—, multiplicado por mil en signo de multitud. El autor sagrado, dándonos estas proporciones gigantescas, quiere destacar la grandeza de la nueva Jerusalén.

Lo más curioso en esta descripción es que la altura, la anchura y la longitud de esta ciudad son iguales. Sería difícil concebir o imaginar una ciudad que tuviera la misma anchura, la misma altura y la misma longitud. Tendría la forma de un cubo perfecto, con 555 kilómetros de alto, lo cual no es imaginable para una ciudad. Pero si una ciudad en forma de cubo perfecto no es concebible para nosotros, resulta una imagen muy apta para expresar el concepto de estabilidad y de perfección. Tanto más cuanto que el santo de los santos del templo de Jerusalén formaba un cubo perfecto [75]. Con lo cual parece querer indicarnos el hagiógrafo que la Jerusalén celeste será el templo de Dios. También podría concebirse su forma como la de los famosos *zigutar* babilónicos, es decir, en forma piramidal. De todas maneras es conveniente tener presente que también la literatura rabínica exorbita las proporciones de la Jerusalén de los tiempos mesiánicos: se elevaría sobre el Sinaí y llegaría hasta el cielo, pidiendo a Dios sitio arriba, porque no cabía en la tierra [76].

La altura del muro era de *144 codos*, que viene a dar unos 72 metros, lo que resultaría demasiado desproporcionado con la elevación de la ciudad (v.17). La cifra 144 codos corresponde también al número de las doce tribus de Israel elevado al cuadrado (12 × 12). La medida con que medía el ángel era *medida humana*, es decir, me-

72 Ez 40-48.
73 Ez 40,3-5.
74 Zac 2,1-5.
75 1 Re 6,19s.
76 Cf. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs* p.199.

dida ordinaria, común entre los hombres cuando escribía San Juan [77]. Por consiguiente, aunque las medidas eran tomadas por un ángel, no obstante están computadas según los cálculos ordinarios de los hombres [78].

La nueva Jerusalén estaba construida con materiales riquísimos, que sirven para darnos una idea de su hermosura y esplendidez. *La ciudad era de oro puro,* transparente *como el vidrio puro* (v.18). Era, por lo tanto, como un bloque de oro resplandeciente y translúcido. Los fundamentos del muro de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas (v.19-20). La idea de una construcción con piedras preciosas puede provenir del profeta Isaías, el cual nos describe la gloria de la Jerusalén mesiánica en estos términos: «Voy a edificarte sobre jaspe, sobre cimientos de zafiro. Te haré almenas de rubí y puertas de carbunclo, y toda una muralla de piedras preciosas» [79]. Cada una de las piedras preciosas de nuestro texto del Apocalipsis pudo tener en la mente de San Juan un sentido simbólico que hoy no se puede determinar con certeza. Los nombres de las piedras corresponden, en parte, a las que el sumo sacerdote judío llevaba en el pectoral [80] y a las que adornaban los vestidos del rey de Tiro según la descripción del libro de Ezequiel [81]. El *jaspe* debe de ser el jaspe verde [82]. El *zafiro* era una piedra preciosa de color celeste. Por la descripción de Plinio [83] y de otros autores antiguos, parece deducirse que respondía al actual lapislázuli. La *calcedonia* es una piedra verde y tornasolada como el cuello de los pichones. La *esmeralda* es una gema de color verde. La *sardónica* es una variedad del ónice en el que el blanco se mezcla con el rojo. La *cornalina* es una piedra preciosa de color rojo cárneo. El *crisólito* es una piedra del color de oro. El *berilo* es una especie de esmeralda de color ligeramente verde-amarillo. El *topacio* es de color verde-dorado. La *crisóprasa* es una especie de ágata de color verde. El *jacinto* es una piedra preciosa de color violeta o rojo-amarillo. La *amatista* es una gema de color violeta [84].

En toda esta profusión de piedras preciosas y de colores, producidos por la claridad que difundía la gloria de Dios, han visto los Santos Padres la diversidad de los dones de gracia y la multiplicidad de las virtudes de los bienaventurados. El alma de todo cristiano que está en gracia, y sobre todo la de los bienaventurados, por su perfección, refleja y manifiesta la perfección de la gloria divina [85].

El muro de la ciudad estaba flanqueado por *doce puertas,* tres a cada lado. *Cada una de las puertas era una perla* (v.21). La literatura

[77] Cf. M. DEL ALAMO, *Las medidas de la Jerusalén celeste (Ap 21,16)*: CultBib 3 (1946) 136-138.
[78] Cf. Ap 13,18.
[79] Is 54,11-12; cf. Tob 13,17.
[80] Ex 28,17-21.
[81] Ez 28,13. Cf. A. VANHOYE, *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse:* Bi 43 (1962) 436-476.
[82] Ap 4,3; cf. Is 54,12.
[83] *Hist. Nat.* 37.
[84] Cf. A. LENTINI, *Il ritmo «Civis caelestis patriae» e il «De duodecim lapidibus» di Amato:* Benedictina 12 (1958) 15-26; L. THORNDIKE, *De lapidibus:* Ambix 8 (1960) 6-26. Consúltese Rev. d'Hist. Eccl. 55 (1960) 353-354; 56 (1961) 275-276.
[85] Cf. 2 Cor 3,18.

rabínica nos habla de perlas con una anchura y una longitud de treinta álamos, que Dios emplearía para construir las puertas de Jerusalén de los tiempos mesiánicos [86]. Las tales puertas no se cerraban ni de día ni de noche (v.25), porque allí no había peligro de enemigos. Sólo podían entrar y salir por ellas los que estaban escritos en el libro de la vida que tenía el Cordero [87]. La *plaza,* que debía de estar en medio de la ciudad, *era de oro puro,* brillante como el cristal. Sobre esta maravillosa y refulgente pavimentación de la plaza se levantaba el trono de Dios. Sabido es que en el siglo I el cristal era considerado como un objeto precioso por ser muy escasa su fabricación. En el tabernáculo construido por Moisés y en el templo de Salomón no entraban sino materiales preciosos. Pero todavía será mucho más en la ciudad celeste, contruida para manifestar la magnificencia divina para con los elegidos.

En esta maravillosa ciudad, San Juan no vio templo alguno, porque *el Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo* (v.22). Sorprende un poco esta constatación del vidente de Patmos, ya que antes nos ha hablado de un templo y de un altar en el cielo, en donde sus siervos, los elegidos, le dan culto día y noche [88]. Juan empleó esta imagen tradicional para simbolizar diversas realidades. Pero cuando quiere expresar la gran realidad de la vida gloriosa en el cielo, esta imagen ya no le parece apropiada. El templo era el signo de la presencia invisible de Dios en medio de su pueblo [89]. Mas en la nueva Jerusalén, Dios y el Cordero estarán presentes visiblemente y los bienaventurados verán a Dios cara a cara [90]. Por consiguiente, no es necesario un templo, porque todo el cielo es un templo. La gloria conjugada de Dios y del Cordero lo llena todo. La Jerusalén celeste está inundada de la presencia inmediata de Dios y del Cordero, que constituyen su verdadero templo [91]. El autor sagrado tenía posiblemente en el pensamiento aquel texto de Isaías: «Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la luna. Yahvé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu luz. Tu sol no se pondrá jamás y tu luna nunca se esconderá, porque será Yahvé tu eterna luz» [92].

Dios y el Cordero son puestos en este pasaje en pie de igualdad como en otros lugares del Apocalipsis [93]. De donde se deduce claramente que el Cordero es considerado por San Juan como una persona divina semejante al Padre. Los ciudadanos de la nueva Jerusalén están iluminados por el resplandor luminoso de Dios y del Cordero. Por eso, la ciudad *no había menester de sol ni de luna que la iluminasen* (v.23). Todas estas expresiones han de ser tomadas en sentido espiritual. Dios es el sol que ilumina toda la vida interior del cristiano y será la luz indefectible, la verdadera bienaventuranza de los predestinados.

[86] Cf. STRACK-BILLERBECK, o.c. III p.851s.
[87] Cf. Is 52,1; Ap 13,8.
[88] Ap 5,12; 7,15; 8,3; 11,19; 14,15ss; 15,5ss; 16,1.17.
[89] Ap 7,15-17.
[90] Ap 22,4.
[91] M. GARCÍA CORDERO, o.c. p.221.
[92] Is 60,19-20.
[93] Ap 7,9-12; 14,4; 22,1-3.

En la nueva Jerusalén todos encontrarán abundantes bendiciones y la bienaventuranza eterna. 21,24-22,5

24 A su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra lle-
varán a ella su gloria. 25 Sus puertas no se cerrarán de día, pues
noche allí no habrá, 26 y llevarán a ella la gloria y el honor de las
naciones. 27 En ella no entrará cosa impura ni quien cometa
abominación y mentira, sino los que están escritos en el libro
de la vida del Cordero.

22 1 Y me mostró un río de agua de vida, clara como el
cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. 2 En medio
de la calle y a un lado y otro del río había un árbol de vida que
daba doce frutos, cada fruto en su mes, y las hojas del árbol eran
saludables para las naciones. 3 No habrá ya maldición alguna, y
el trono de Dios y del Cordero estará en ella, 4 y sus siervos le
servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente.
5 No habrá ya noche, ni tendrá necesidad de luz de antorcha, ni
de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán
por los siglos de los siglos.

Los v.24-27 están tomados de Isaías, el cual nos describe la gloria de la Jerusalén mesiánica con estas palabras: «Las gentes andarán en tu luz, y los reyes, a la claridad de tu aurora. Alza los ojos y mira en torno tuyo: Todos se reúnen y vienen a ti; llegarán de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancas. Cuando esto veas resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a ti los tesoros del mar, llegarán a ti las riquezas de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madián y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro e incienso y pregonando las glorias de Yahvé. En ti se reunirán los ganados de Cedar, y los carneros de Nebayot estarán a tu disposición... Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servicio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti. Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente; porque las naciones y los reinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados» [94]. El autor del Apocalipsis, inspirándose en estas imágenes de Isaías, nos describe la riqueza y el esplendor de la nueva Jerusalén, es decir, de la Iglesia; y la representa como una ciudad que recibe el tributo de todos los pueblos. La Iglesia está compuesta de hombres de todas las naciones [95] que se han convertido o se convertirán a la fe cristiana. La *iluminación de las naciones* y *el homenaje de los reyes de la tierra* (v.24) son imágenes isayanas [96], que significan la vocación y la salvación de los gentiles y la parte que habían de tomar en la vida gloriosa de la nueva Jerusalén. *Sus puertas estarán abiertas* continuamente, como invitación a todos los pueblos para que vengan a ella, pues nadie será excluido de esta santa ciudad, a no ser *los impuros, los*

[94] Is 60,3-7.10-12; cf. Sal 72,10.15.
[95] Ap 7,9.
[96] Is 65-66; cf. Zac 2,11; 8,23; Dan 7,14.

mentirosos y *los que cometen abominaciones* (v.25-27). Los verdaderos ciudadanos de la Jerusalén celeste serán los que están inscritos *en el libro de la vida del Cordero* [97], es decir, los elegidos. *A ella llevarán la gloria y el honor de las naciones*, o sea todas las riquezas espirituales y todas las obras buenas de los que se salvan. Con estas imágenes, el autor sagrado quiere mostrarnos la universalidad o *catolicidad* de la Jerusalén celeste y, al mismo tiempo, su *santidad*, pues nada *impuro*, nada *profano* podrá entrar en ella [98].

La gloria que alumbra la ciudad de Dios no es otra cosa para San Juan que la lumbre de la gloria con que Dios se da a conocer a los santos y los beatifica. Y la luz que derrama el Cordero es la gloria que sobre los santos mismos derrama la humanidad glorificada de Jesucristo, la cual, después de la visión beatífica de la esencia divina, será lo que más aumente la gloria de los bienaventurados.

CAPITULO 22

El autor sagrado continúa en el capítulo 22,1-5 la descripción de la Jerusalén celeste, y nos habla de la felicidad de sus habitantes, sirviéndose de las imágenes del *agua* y de la del *árbol de la vida*.

El agua escasea en Palestina. No hay en ella ninguna ciudad por medio de la cual corra un río que la alegre, como sucedía en Nínive con el Tigris, en Babilonia con el Eufrates, y como en el paraíso terrestre con aquella fuente que, dividida en cuatro brazos, lo regaba y alegraba todo. Por eso Ezequiel [1], en su descripción de la Jerusalén de la restauración, cuida de poner un río que fecundiza con sus aguas sus arrabales y da frescor y felicidad a la hermosa ciudad. El profeta nos describe un arroyo que sale del templo y corre hacia el oriente y va creciendo cada vez más. Su cauce desciende por el valle Cedrón hasta el mar Muerto, cuyas aguas sanea y endulza, convirtiéndolas en fuente de riqueza. A ambas orillas de ese río crecen árboles frutales de toda especie, que dan un fruto cada mes y sus hojas son medicinales [2].

Pues San Juan, para completar el cuadro de la Jerusalén del cielo, pone también en ella *un río de agua de vida, clara como el cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero* (v.1) y corre por las calles de la ciudad. *A un lado y a otro del río hay* árboles plantados, *árboles de vida, que dan doce frutos al año* y *sus hojas son saludables para las naciones* (v.2). Todo, pues, en ella es salud y vida [3]. Sus frutos son frutos de vida, como los del paraíso [4], y las mismas hojas son medicinales. El *árbol de vida* de la Jerusalén celeste da frutos continuamente para que todos puedan comer de ellos cuando lo deseen. Estos frutos perennes son el símbolo y, al mismo tiempo, sig-

[97] Ap 20,12-15.
[98] Is 52,1; Mc 7,2; Act 10,14.28; 11,8; Rom 14,14; Heb 10,29.
[1] Ez 47,1-12.
[2] Cf. Jl 4,18; Jer 17,13; Zac 14,8; Sal 36,9.
[3] Ap 7,17.
[4] Gén 2,9; 3,22.

nifican el don de la inmortalidad. En dicha ciudad no habrá enfermedades ni muerte, porque las mismas hojas del árbol de vida servirán de *medicina para las gentes*. Se refiere a la conversión de los gentiles cuando comenzaron a vislumbrar el triunfo de la Iglesia y la gloria de la Jerusalén celeste. Todas estas imágenes sirven para expresar la dicha de los moradores del cielo, que gozan de vida eterna sin temor alguno de enfermedad ni de muerte. Son símbolos para significar cómo Dios se comunica a los elegidos. El río, los árboles con sus frutos y sus hojas, simbolizan la abundancia de los dones y de las consolaciones de que gozarán los bienaventurados en el cielo, y especialmente la visión beatífica, por la cual Dios se comunica a los elegidos con todos sus bienes. La visión beatífica es el río que alegra la Jerusalén celeste, y en el cual beben los santos, logrando de esta manera la consolación de todas las aflicciones pasadas y la gloria e inmortalidad de los cuerpos.

Ese río que nace en el trono en donde se sientan Dios y el Cordero representa a Dios en cuanto se comunica a los elegidos: simboliza al Espíritu Santo. Y en este sentido parece constituir una alusión trinitaria bastante clara, ya que los ríos de aguas vivas simbolizan en San Juan [5] el don del Espíritu Santo. De este modo, en la cumbre de la Jerusalén celeste vemos a toda la Trinidad: el Padre ilumina la entera ciudad con su gloria, el Cordero la ilustra con su doctrina y el Espíritu Santo la riega y la fecunda con toda clase de bienes espirituales [6].

Los v.3-5 precisan la naturaleza de la felicidad de los elegidos sirviéndose de expresiones ya encontradas anteriormente. Los bienaventurados no tendrán temor alguno de perder la bienaventuranza ni de ser arrojados del cielo, porque allí no puede tener cabida ninguna tentación, ni pecado, ni dolor. En el paraíso terrestre nuestros primeros padres fueron tentados, cayeron en el pecado, y con él perdieron todos los dones preternaturales que poseían. No sucederá así en la Jerusalén celeste: *no habrá ya maldición alguna* en ella, *y el trono de Dios y del Cordero estará en ella* (v.3). Entonces se cumplirá lo dicho por el profeta Zacarías acerca de la Jerusalén mesiánica: «Y morarán en ella, y ya nunca más será anatema y morarán en seguridad» [7]. No habrá peligro de que la nueva Jerusalén sea condenada al *anatema, herem*, aniquilador, tan corriente en las guerras antiguas. Los elegidos, en el cielo, no temerán condenas, porque no habrá pecado. La bienaventuranza de los predestinados se caracterizará por una tranquilidad sin límites. *Reinarán*, sin ser turbados, sobre todo el universo por toda la eternidad. En el cielo *verán a Dios cara a cara* (v.4), con lo cual quedará satisfecho el más profundo anhelo del hombre, pues la visión de la esencia divina es lo que propiamente hace bienaventurados a los santos [8]. La visión de Dios cara a cara, privilegio exclusivo del Hijo de Dios [9] y de los ángeles [10], será—según la promesa del Nuevo Testamento—la herencia de to-

[5] Jn 7,38-39; cf. Ap 7,17; 21,6; 22,17.
[6] E. B. Allo, o.c. p.353.
[7] Zac 14,11.
[8] Sal 17,15; 41,3.
[9] Jn 1,18.
[10] Mt 18,10.

dos los hijos de Dios, coherederos con Cristo [11]. San Pablo también afirma que en el cielo veremos a Dios *cara a cara*: «Ahora vemos por un espejo y oscuramente—dice el Apóstol de las Gentes—, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» [12]. Y el mismo San Juan enseña a su vez en su primera epístola: «Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» [13]. Esta idea de la visión beatífica, de la plena felicidad en el cielo, sin duda que sería de gran efecto para infundir nuevos alientos a los cristianos perseguidos. Los que se mantuvieron fieles a Dios en este mundo reinarían sin fin con El y con el Cordero en el cielo.

Los santos en el cielo *llevarán el nombre de Dios sobre la frente* para indicar que pertenecen eternamente a Dios y que siempre serán posesión de Dios [14]. *Reinarán por los siglos de los siglos* (v.5) con Cristo y le servirán como sacerdotes en una liturgia eterna [15]. *No tendrán necesidad de luz de antorcha ni del sol*, porque el Señor los iluminará con su presencia [16].

Aquí debería terminar la última profecía de la Biblia, la más sublime de todas. Pero San Juan añadió un epílogo que insiste sobre el cumplimiento próximo de la profecía.

Epílogo. 22,6-21

El epílogo con el que se cierra el Apocalipsis viene a resumir el contenido del libro. Comprende una serie de sentencias un tanto inconexas escritas en un estilo entusiasta. Hablan en él alternativamente varios personajes: Juan, el ángel, Jesús y el Espíritu Santo. Las ideas dominantes de este epílogo son la insistente preocupación de autenticar las *revelaciones* que Juan nos ha ido exponiendo a lo largo de todo su libro, con el fin de que nadie se atreva a falsificarlas o a cambiarlas, y el anhelo que se manifiesta de la pronta venida de Cristo.

En el epílogo se pueden distinguir los siguientes puntos: Declara-

[11] Rom 8,17.
[12] 1 Cor 13,12; cf. Mt 5,8; Heb 12,14.
[13] 1 Jn 3,2; cf. Jn 3,11.
[14] Cf. Ap 13,16-17.
[15] Ap 1,6; 5,10; 20,6.
[16] Ap 21,23; cf. Núm 6,25; Sal 118,27. La *doctrina escatológica* del Apocalipsis, aunque a primera vista parece bastante desarrollada y precisa, no lo es tanto en la realidad. Frecuentemente el autor sagrado repite las mismas imágenes e ideas. De todos modos, su aportación a la escatología neotestamentaria es bastante notable. En la interpretación del Apocalipsis hay autores que sólo ven historia y muy poco de escatología; otros, por el contrario, sólo ven en el Apocalipsis escatología y nada de historia. Recuérdese a este propósito la polémica entre el P. J. Huby *(Apocalypse et histoire:* Construire 15 [1944] 80-100) y H. M. Féret *(Apocalypse, histoire et eschatologie chrétiennes:* Dieu Vivant 2 [1946] 115-134). Véanse también los trabajos de A. Vitti, *L'interpretazione apocalittica escatologica del Nuovo Testamento:* ScuolCat 69 (1931) 434-451; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934); G. Kittel, *Εσχατος, en *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* II (1935) 694-695; J. G. McCall, *The Eschatological Teaching of the Book of Revelation:* Diss. Southern Baptist. Sem. (1948-1949); F. M. Braun, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?*: RB 49 (1940) 33-54; B. J. Le Frois, *Eschatological Interpretation of the Apocalypse:* CBQ 13 (1951) 17-20; F. Ceuppens, *Il problema escatologico nella esegesi*, en *Problemi e orientamenti di Teologia Dommatica* (Milán 1957) vol.2 p.1003-1011; S. B. Frost, *Visions of the End. Prophetic Eschatology:* The Canadian Journal of Theology 5,3 (1959) 156-161.

ciones de Cristo y de Juan que sirven para atestiguar la genuinidad del libro (v.6-9). Después se añaden ciertas advertencias de Cristo sobre el cumplimiento próximo de la profecía del Apocalipsis (v.10-16). Vienen a continuación un llamamiento amoroso del Espíritu Santo a los cristianos y a la humanidad (v.17), una amenaza de Juan contra los falsificadores (v.18-19), la promesa de Jesús de su próxima venida (v.20) y, finalmente, la salutación epistolar en forma de bendición (v.21).

Las palabras de esta profecía son atestiguadas por el ángel, por Cristo y por Juan. 22,6-9

6 Y me dijo: Estas son las palabras fieles y verdaderas, y el Señor, Dios de los espíritus de los profetas, envió su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que están para suceder pronto. 7 He aquí que vengo presto. Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro. 8 Y yo, Juan, oí y vi estas cosas. Cuando las oí y vi, caí de hinojos para postrarme a los pies del ángel que me las mostraba. 9 Pero me dijo: No hagas eso, pues soy consiervo tuyo, y de tus hermanos los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro; adora a Dios.

El que habla parece que debe de ser el mismo ángel que había servido de intérprete a San Juan en la postrera sección [17]. Pero las palabras que dice en el v.7 sólo convienen a Cristo. El interlocutor asegura que cuanto se contiene en el libro se cumplirá, y pronto, porque *las palabras del Señor son fieles y verdaderas* (v.6). Esta garantía se refiere al conjunto del Apocalipsis, pues la referencia de los v.6-7 a Ap 1,1-3 es bastante clara. Por el estilo y las referencias se ve que el autor del epílogo fue el que escribió el prólogo y el resto del Apocalipsis. El que envía al ángel es llamado *el Señor, Dios de los espíritus de los profetas,* porque durante la economía antigua Yahvé les comunicó de su espíritu de profecía. Para entender todo el sentido de estas palabras es conveniente volvamos los ojos al Antiguo Testamento. Su contenido son multitud de promesas de Dios, cuyo cumplimiento se va retrasando cada vez más, de suerte que algunos ya dudaban de ellas. Pero la palabra de Dios no podía faltar, y Jesucristo vino a darle un cumplimiento muy por encima de cuanto podían los hombres esperar. Por eso, el Señor es llamado *Fiel* y *Veraz* en el Apocalipsis [18]; y Cristo en el Evangelio dice de sí mismo que es la *Verdad* [19]. La idea de que esas promesas se cumplirán pronto aparece muchas veces en el Apocalipsis. Sin embargo, hay que tener presente que esas promesas tienen muchos grados, los cuales se van desenvolviendo poco a poco. Y si bien la plenitud de ese cumplimiento se retrasa, no sabemos cuánto—eso es un secreto del Padre celeste—, no obstante, el tiempo, comparado con la eternidad, apenas es un momento, y al fin se cumplirán por encima de lo que el hombre puede esperar. El Dios de la revelación es el Dios de *los espíritus de*

17 Ap 21,9.
18 Ap 3,14; 19,11.
19 Jn 14,6.

los profetas, expresión que hay que explicar por el texto de 1 Cor 14,32, en donde *espíritu* significa *inspiraciones.* Se trata, por consiguiente, de los dones proféticos, cuya fuente está en Dios. El es el que envió sus inspiraciones a San Juan por ministerio de su ángel [20].

En el v.7 es el mismo Jesucristo el que toma la palabra para confirmar lo dicho por el ángel sobre la proximidad de su venida. La expresión *vengo presto* se lee otras dos veces en este epílogo [21], y también en los primeros capítulos del Apocalipsis [22]. Parece como reflejar la tensión espiritual de Juan, que espera la llegada inminente de Cristo. Y quiere que los cristianos se preparen a su vez para el día de su parusía. La venida de Jesús aquí, como la venida de Yahvé en el Antiguo Testamento, puede tener lugar en diversos tiempos y según la obra que venga a realizar. Siempre que el Señor interviene en la historia de una manera especial, puede decirse que se ha producido una venida suya. Así, la venida puede ser más o menos pronta. Para cada cristiano en particular, la *venida* de Cristo tiene lugar en la muerte individual, pues con ella se decide su destino eterno [23]. Por eso, el que vigile y el que esté atento a la llegada del Señor podrá ser llamado *bienaventurado,* porque Dios premiará la fidelidad con la gloria eterna. Si los cristianos *guardan las palabras de la profecía* del Apocalipsis siendo fieles, Dios será más fiel aún a las promesas hechas. Esta bienaventuranza es la sexta de las siete que cuenta el Apocalipsis [24]. En ella se pone de relieve que, si el cristiano quiere obtener el cielo, ha de cumplir los preceptos divinos. La sola fe no basta para conseguir la felicidad eterna.

Después San Juan atestigua la verdad de todo lo expuesto en el Apocalipsis: *Y yo, Juan, oí y vi estas cosas* (v.8). Es una especie de firma puesta al libro. En el primer capítulo encontramos testimonios parecidos a éste [25]. Y en el cuarto evangelio, el autor sagrado se expresa en términos muy semejantes [26]. Todo lo cual nos demuestra que ha sido la misma mano la que ha compuesto estas obras. A continuación se nos describe una escena que es la repetición de Ap 19,10. Juan intenta hacer al ángel la cortesía de la adoración, tan común en los libros apocalípticos (v.8). Pero el ángel rehúsa esa cortesía extremada, que tiene parecido con la adoración de latría, la cual sólo se debe a Dios. De sí mismo confiesa el ángel que es un *consiervo del Señor, igual que Juan y sus hermanos* en la fe (v.9). El ángel es consiervo de Juan en cuanto que éste tiene que transmitir el mensaje recibido del ángel, que a su vez lo transmite de parte de Dios. Como en Ap 1,1.3, el autor del Apocalipsis se coloca con toda sencillez en el rango de los *profetas,* porque, a imitación de los profetas del Antiguo Testamento, ha tenido que dar a conocer la *revelación* divina a

20 Ap 1,1. Cf. A. Gelin, o.c. p.665.
21 Ap 22,12.20.
22 Ap 2,16; 3,10.
23 M. García Cordero, o.c. p.226.
24 Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14.
25 Ap 1,1.9-11. Cf. G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne:* Rev. d'Hist. Eccl. 32 (1936) 275-302.
26 Jn 19,35.

los hombres. El ángel termina la frase diciendo: *adora a Dios*, que resume con fuerza el pensamiento de Juan y cuadra bien con el Apocalipsis, que es una protesta continua contra la idolatría.

Palabras de Cristo a Juan, a la Iglesia y a toda la humanidad. 22,10-16

10 Y me dijo: No selles los discursos de la profecía de este
libro, porque el tiempo está cercano. 11 El que es injusto conti-
núe aún en sus injusticias, el torpe prosiga en sus torpezas, el
justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más. 12 He
aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a
cada uno según sus obras. 13 Yo soy el alfa y la omega, el primero
y el último, el principio y el fin. 14 Bienaventurados los que
lavan sus túnicas para tener derecho al árbol de la vida y a entrar
por las puertas que dan acceso a la ciudad. 15 Fuera perros, he-
chiceros, fornicarios, homicidas, idólatras y todos los que aman
y practican la mentira. 16 Yo, Jesús, envié a un ángel para tes-
tificaros estas cosas sobre las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje
de David, la estrella brillante de la mañana.

Según el contexto, sería el ángel del v.9 el que continúa hablando; sin embargo, las palabras de los v.10-16 sólo pueden ser puestas en labios de Cristo a causa de la gravedad de las declaraciones que siguen. Jesucristo ordena a San Juan que *no selle la profecía de este libro, porque su cumplimiento está cercano* (v.10). El Apocalipsis está ordenado en gran parte a consolar y animar a los fieles, mostrándoles la especialísima providencia de Dios sobre ellos. Por eso, San Juan no debe sellar estos oráculos, para que en cualquier tiempo puedan los cristianos encontrar en ellos alivio y consuelo.

En contraste con la literatura apocalíptica, en donde se suele ordenar el mantener en secreto las visiones habidas [27], la revelación recibida por Juan no ha de permanecer oculta, sino que interesa manifestarla a la generación presente. Las profecías contenidas en ella comenzaban ya a cumplirse, y, por lo tanto, era urgente sacar provecho de ellas, preparándose para cuando llegasen los acontecimientos. Esta recomendación tenía particular interés para los contemporáneos de San Juan, que eran testigos de los hechos a los cuales alude en el Apocalipsis. Esto resulta particularmente claro por lo que se refiere a los capítulos 2-13 del Apocalipsis. Pero también el resto del libro se presenta íntimamente ligado con lo que precede en virtud del artificio literario llamado *recapitulación*, según el cual el Apocalipsis no expondría una serie continua y cronológica de sucesos futuros, sino que describiría los mismos sucesos bajo diversas formas. Para San Juan lo mismo que para los antiguos profetas, el futuro se presenta a su mente sin perspectiva propiamente temporal o cronológica. La venida del reino de Dios tendrá lugar después de la ruina de Roma, del mismo modo que el reino mesiánico es asociado en Isaías a la derrota de Asiria [28].

[27] Cf. Dan 8,26; 12.4.9; *Libro de Henoc* 82,1; 104,11-13; *Asunción de Moisés* 1,16; 10,11; 11,1; 4 Esd 12,37; 14,26.47.
[28] Is 9-11.

El plan de Dios se cumplirá de todas maneras. La mala voluntad de los hombres no podrá impedir el plan providencial divino. Por este motivo, el vidente de Patmos declara con cierta ironía que, mientras llega el cumplimiento de la profecía, cada uno considere lo que le conviene hacer: si trabajar en la obra de su santificación o dejarse llevar del pecado y del vicio (v.11). Es una figura retórica, la permisión, que se encuentra en diversos pasajes del Antiguo Testamento [29]. El verdadero cristiano ha de trabajar por santificarse: *el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más.* La persecución revelará las disposiciones íntimas de cada uno. Pero la venida de Cristo fijará a cada uno en la actitud que haya elegido libremente. Esta venida es anunciada como inminente por el mismo Jesucristo: *He aquí que vengo presto* [30] a dar a cada uno premio o castigo, según las obras que haya hecho (v.12). Esto tendrá lugar al fin de la vida de cada uno, y de un modo especial al fin del mundo, cuando el hombre todo entero, en cuerpo y alma, recibirá la retribución merecida [31]. El *salario* (ὁ μισθός μου), premio o castigo que trae consigo el Señor, se dará a cada uno según las obras que haya practicado. El tema del salario o recompensa es frecuente en la Sagrada Escritura [32] e incluso en el mismo Apocalipsis [33]. Jesucristo se presenta en este pasaje como Juez supremo, con lo cual se da a indicar que está en el mismo plano de igualdad con Dios Padre, pues en otros lugares del Apocalipsis Dios Padre era el juez [34].

Todas estas palabras de Cristo insisten en la inminencia de su venida y traen a la memoria las parábolas de la vigilancia, que tanto inculca Jesús en el Evangelio [35].

Jesucristo se aplica a sí mismo, como en Ap 1,17; 2,8, los títulos divinos que ya antes [36] habían sido atribuidos a Dios. El es *el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin* (v.13). Con lo cual pone de manifiesto que El es Dios, igual al Padre, y que, por lo tanto, tiene poder para mantener sus promesas y sus amenazas. Puede juzgar a los hombres como Señor soberano de toda la creación. De ahí que declare *bienaventurados* a *los que lavan sus túnicas* en la sangre del Cordero (v.14) [37], es decir, a los que han sabido aprovecharse de los efectos de la redención asimilándoselos. Estos son los únicos que podrán tener los vestidos limpios para ser admitidos al banquete celeste. El lavado de los vestidos de los elegidos solamente se podía llevar a cabo por medio de la sangre del Cordero [38]. Esta bienaventuranza es la séptima y última del Apocalipsis [39]. Los que se han purificado en la sangre del Cordero, o sea

[29] Is 6,9-10; Jer 15,2; Zac 11,9.
[30] Cf. Is 40,10.
[31] Ap 20,12.
[32] Is 40,10; Sal 62,13; Mt 16,27; Rom 2,6.
[33] Ap 2,23; 11,18.
[34] Ap 16,7; 19,2; 20,12.
[35] Mt 24,42-51; Mc 13,33-37; Lc 12,35-47.
[36] Ap 1,8; 21,6.
[37] La expresión *en la sangre del Cordero* (Vulgata) falta en los mejores códices griegos y debe de ser una glosa tomada de Ap 7,14.
[38] Ap 7,14.
[39] Cf. nota 24 de este capítulo.

los que viven santamente, adquieren *el derecho a comer* de los frutos del *árbol de la vida y a entrar por las puertas de la Jerusalén* celeste [40] para permanecer en ella eternamente. Tener acceso al árbol de la vida y a la Jerusalén celeste es lo mismo que entrar en la gloria [41].

De esta ciudad santa serán excluidos los que no practican la ley de Dios y los que se han dejado arrastrar por los caminos de la inmoralidad [42]. En primer lugar no tendrán parte en la felicidad eterna *los perros* (v.15), es decir, los sodomitas y todos los manchados con los vicios de los idólatras [43]. El perro era considerado por los hebreos como animal impuro, y era tenido, por este motivo, en gran menosprecio. En el Antiguo Testamento, la expresión *perros* es empleada para designar a los hombres entregados a la prostitución y a los vicios de homosexualidad [44]. Aquí simboliza a los hombres impuros y viciosos [45]. Tampoco entrarán en el cielo los *hechiceros*, o sea los que se dedican a las artes mágicas, muy en boga en Asia Menor en el siglo I; ni los *fornicarios*, que cometían toda suerte de inmoralidades [46]; ni los *homicidas*, que derramaban la sangre inocente de los cristianos o de los pobres esclavos [47]; ni de los *idólatras*, que, en lugar de adorar al Dios único y verdadero, daban culto a dioses falsos. Culto que muchas veces incitaba y conducía a la perversión moral. La lista se termina excluyendo de la Jerusalén celeste a *todos los que aman y practican la mentira*, es decir, a todos los que se oponen a la doctrina de Cristo, que es la única verdadera. Cristo es la misma *Verdad* [48]. Por eso, el que practica la mentira se hace amigo de Satanás, que es el padre de la mentira [49], y no puede tener parte con Jesucristo, fuente de la Verdad.

El Apocalipsis comenzaba con una visión introductoria en la que aparecía Jesucristo escribiendo las cartas a las siete iglesias. Aquí el mismo Cristo da testimonio de la verdad de las revelaciones contenidas en dicho libro, y declara, como Señor de los ángeles, *haber enviado un ángel para testificar todas estas cosas* que van dirigidas a *las iglesias* (v.16) [50]. Es, pues, un nuevo testimonio de la autenticidad del libro dado por el mismo Jesús (cf. v.6-7). El ángel de que nos habla el v.16 puede muy bien ser el último que habla al vidente de Patmos, o tal vez pudiera ser un nombre colectivo que abarca a todos los ángeles que aparecen en el Apocalipsis como intérpretes de Juan.

Cristo, que antes se declaraba principio y fin [51], ahora se dice *la raiz y el linaje de David*, o sea que Cristo se presenta a sí mismo con los caracteres del verdadero Mesías para que nadie sienta temor de caer en una ilusión [52]. Jesucristo es, además, *la estrella brillante de la mañana*, que anuncia el despuntar de aquel día eterno al que no sucederá ninguna noche [53]. Esta estrella es también el símbolo

[40] Ap 21,12-13.27.
[41] Ap 21,27; 22,1-2.
[42] Ap 21,8.27.
[43] Rom 1,26-32.
[44] Dt 23,18.
[45] Cf. Ap 21,8.27.
[46] Cf. 1 Cor 5,10.
[47] Cf. Mc 6,21; Rom 1,29; Sant 4,2; 1 Pe 4,15; Ap 9,21.
[48] Cf. Jn 1,17; 14,6; 17,17.
[49] Jn 8,44.
[50] Cf. Ap 1,1; 2,28; 5,5.
[51] Ap 22,13.
[52] Cf. Ap 5,5.
[53] Ap 2,28; cf. 2 Pe 1,19.

del principado de Cristo sobre todos los santos y sobre todos los reyes de la tierra. En el claro cielo de Oriente, el lucero de la mañana brilla sobre todos los astros. Por algo ocupó un lugar tan distinguido en la religión astral de los pueblos mesopotámicos. Pues a esta estrella se compara Jesucristo, que en el cuarto evangelio dice de sí que es la luz del mundo [54]. Y de El dice el mismo San Juan que es la luz verdadera que viene a este mundo a iluminar a todo hombre [55].

El Espíritu y la Iglesia le responden con un llamamiento amoroso e insistente. 22,17

17 Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha diga: Ven. Y el que tenga sed, venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida.

El Espíritu Santo, que habita en la Iglesia y que en el corazón de los fieles ora con gemidos inenarrables [56], dirige de continuo a Jesús la súplica del Padrenuestro: el *adveniat regnum tuum*. Es el Espíritu divino el que obra en el corazón de la Esposa, es decir, en el corazón de la Iglesia, mientras vive y lucha aún en la tierra, y le hace pedir al Señor, su Esposo, que acelere su venida para librarla de las tribulaciones. La Iglesia desea ardientemente su venida, porque será la señal de la liberación de la persecución. La Iglesia, a semejanza de San Pablo, que «deseaba ser desatado de los lazos del cuerpo para estar con Cristo» [57], suspira por poder unirse a su Esposo en la gloria. Iguales deseos y anhelos han de tener cuantos oyen la lectura del Apocalipsis, diciendo también: *¡Ven!* Esta súplica que dirigen a Cristo es el *Marana-tha, Señor, ven*, fórmula aramea que se repetía durante las reuniones litúrgicas [58]. El Apocalipsis la presenta traducida al griego. San Juan, a su vez, dirigiéndose a todas las almas de buena voluntad, les invita, diciendo: *el que tenga* hambre y *sed* de justicia y de felicidad verdaderas, que *venga* y beba de la fuente de agua de la vida [59] que brota del templo y refresca la ciudad de Dios. El *agua de la vida* es el don actual de la gracia, de la unión espiritual con Cristo, de la cual participan las almas y que es garantía de la inmortalidad.

[54] Jn 9,5.
[55] Jn 1,4-9.
[56] Rom 8,26.
[57] Fil 1,23.
[58] Cf. 1 Cor 16,22.
[59] Cf. Is 55,1.

Juan prohíbe alterar su libro. 22,18-19

18 Yo atestiguo a todo el que escucha mis palabras de la profecía de este libro que, si alguno añade a estas cosas, Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro; 19 y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, quitará Dios su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa que están escritos en este libro.

En nombre de Dios, el vidente de Patmos prohíbe severamente a los fieles el añadir u omitir algo de las profecías del Apocalipsis (v.18). Al que se atreviere a *añadir algo, Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro.* La gravedad del castigo nos demuestra que el autor sagrado consideraba el mensaje del Apocalipsis como algo muy importante para la salvación de los hombres. Por eso quiere tomar sus precauciones contra los posibles falsificadores o correctores de su libro. Tales recomendaciones y conminaciones, encaminadas a proteger la integridad de un libro sagrado, no son nuevas, pues ya se encuentran en otros libros de la Biblia [60]. San Juan se inspira aquí en las recomendaciones que suelen poner los escritores al final de sus obras rogando a los que copian que sean diligentes y corrijan con cuidado. La razón profunda de esta inmutabilidad del Apocalipsis se ha de buscar en la convicción que tenía Juan de su origen divino. El vidente parece que estaba seguro de que su libro era inspirado, lo que es de suma importancia para la historia del canon. Y precisamente por tratarse de una obra inspirada por el Espíritu Santo, amenaza con la ira de Dios al que se atreva a añadir o quitar algo. El que tal hiciere *no tendrá parte en el árbol de la vida,* ni será contado entre los ciudadanos de la Jerusalén celeste, ni estará escrito en el libro de la vida (v.19). Expresiones todas que indican la exclusión de la bienaventuranza eterna. Los falsificadores del mensaje de Cristo no irán al cielo.

Jesús promete su próxima venida, la cual implora el profeta. 22,20

20 Dice el que testifica estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús.

De nuevo vuelve a hablar Jesucristo, el que testifica estas cosas (cf. v.16), y promete su próxima venida: *Sí, vengo pronto.* Es la respuesta del Señor a la llamada que le habían hecho el Espíritu, la Esposa y los lectores del libro [61]. Es la séptima vez que repite la frase *vengo pronto* [62], y, como tal, constituye el sello definitivo con el cual se rubrica la esperanza ansiosa de los cristianos perseguidos. San Juan, en nombre suyo y de toda la Iglesia, implora con gran fe y expresa su ardiente deseo de que la venida del Señor

60 Cf. Dt 4,2; 13,1; 29,19; Prov 30,6.
61 Ap 22,17.
62 Ap 2,16; 3,10; 16,15; 22,7.12.17.20.

se ejecute cuanto antes: *Amén. Ven, Señor Jesús.* El *amén* constituye un acto de fe en las promesas de Cristo y al mismo tiempo expresa el ansia de que se cumplan lo antes posible. La expresión *Ven, Señor Jesús* (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) debía de ser una plegaria corriente entre los primeros cristianos, pues San Pablo nos ha conservado el original arameo, *Marana-tha* [63], que debían de emplear los fieles en las asambleas litúrgicas. La exclamación *Marana-tha* se encuentra también en la *Didajé* [64] y puede tener diferentes sentidos. El sentido que mejor cuadra aquí es el de simple deseo: *¡Ven, Señor Jesús!* También pudiera tener el matiz de una señal secreta conocida sólo de los cristianos, que, a modo de rúbrica, garantizaría la autenticidad del libro [65].

San Juan cierra el Apocalipsis con esta hermosa frase, llena de fe y de esperanza: *¡Ven, Señor Jesús!* Es como el resumen de todo el libro. Las angustias y persecuciones pasarán cuando Jesús venga a visitar a los suyos. Entonces enjugará todas las lágrimas de los afligidos cristianos.

Conclusión epistolar en forma de bendición. 22,21

21 La gracia del Señor Jesús sea con todos. Amén.

El vidente de Patmos termina su libro como suelen terminar las cartas, *deseando* a todos *la gracia del Señor Jesús* para practicar el bien y huir del mal. El Apocalipsis comienza y termina en forma de carta, pues en realidad es una especie de epístola enviada a las iglesias cristianas del Asia Menor [66]. La *gracia* que desea a sus lectores implica todos los favores divinos que dimanan de Cristo y que ayudan a conseguir la salvación eterna.

San Juan muestra en este saludo final su caridad, no sólo para con los fieles de Asia, sino también para con *todos los cristianos,* si seguimos la lección del códice Sinaítico (μετὰ τῶν ἁγίων), o, al menos, para con todos los que leyeren su libro (μετὰ πάντων, del códice Alejandrino y del *Amiatinus).* Les desea que la gracia los ilumine y los sostenga.

63 1 Cor 16,22.
64 *Didajé* 10,6.
65 Cf. E. HOMMEL, *Maran atha:* ZNTW 15 (1914) 317-322; C. F. D. MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranata:* NTSt 6 (1960) 307-310.
66 Cf. Ap 1,4.

INDICES

Siete secciones integran esta serie de índices generales de la *Biblia comentada*. La estructura de las referencias es siempre la misma: el número romano remite al volumen respectivo de la serie, y el número arábigo, a la página en que se encuentra el texto referido.

Estos índices afectan única y exclusivamente a la primera edición de la obra. Los volúmenes de las ediciones posteriores que vayan apareciendo a partir de este momento llevarán cada uno sus índices respectivos.

INDICE ONOMASTICO DE AUTORES

INDICE ONOMASTICO GENERAL

INDICE GEOGRAFICO

INDICE ONOMASTICO DE DIVINIDADES

INDICE ETNOLOGICO

INDICE DE TERMINOS TECNICOS

a) Hebreos, arameos y árabes

b) **Griegos**

c) **Latinos**

d) **Asirios, egipcios, persas y sumerios**

INDICE IDEOLOGICO GENERAL

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE SÉPTIMO Y ÚLTIMO
VOLUMEN DE LA «BIBLIA COMENTADA», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL
DÍA 30 DE OCTUBRE DE 1965, VIGILIA
DE CRISTO REY, EN LOS TALLE-
RES DE LA EDITORIAL CATÓ-
LICA, S. A., MATEO INU-
RRIA, NÚMERO 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI